التسامح الديني في
أديان العالم

جاكوب نيوسنر
و
بروس شيلتون

دار الحكماء للنشر
DAR AL HOKAMA PUBLISHING



مجلس حكماء المسلمين
Muslim Council of Elders







مجلس حكماء المسلمين
Muslim Council of Elders



مشيخة الأزهر الشريف
مكتب إحياء التراث الإسلامي
سلسلة كتب الثقافة الإسلامية
رقم: (31)






التسامح الديني في
أديان العالم
جاكوب نيوسنر
و
بروس شيلتون
دار الحكماء للنشر
DAR AL HOKAMA PUBLISHING

التسامح الديني في

أديان العالم



الإمارات العربية المتحدة
ص.ب 769564 أبوظبي
هاتف: 777 73 30 2 971+
فاكس: 054 12 44 2 971+
البريد الإلكتروني: info@muslim-elders.com
الموقع الإلكتروني: www@muslim-elders.com

فِهرست المكاتب العامة لدور الكُتُب والوثائق:
نيوسنر، جاكوب
بروس شيلتون
التسامح الديني في أديان العالم
ط -1 الحكماء للنشر،باللغة العربية
1444هـ/ 2023 م.
ص ؛ 15 × 24 سم.
عدد الصفحات: 568

1 - علوم سياسة 2 - علم إجتماع
3 - حوار الأديان والحضارات 4 - العنوان

الترقيم الدولي: 8-130-496-614-978

الطبعة الأولى للحكماء للنشر
1444هـ/ 2023م.

نسق هذا الكتاب: وائل حسن
تصميم الغلاف: .Media Pictures Adv
وائل حسن - هاتف: 1113354001 20+
البريد الإلكتروني: wael.hasan86@gmail.com

المراجعة والتدقيق اللغوي:
د.محمد جمال
أ.محمد الحسن المالكي
أ. عمرو بكري

الفهرس الإجمالي للكتاب

تمهيد 9

الجزء الأول أسئلة حول السماحة الدينية 13

1 «ماهية» و «أسباب» السماحة الدينية 15

الجزء الثاني بنو إسرائيل 25

2 التسامح الديني في ديانة التوحيد لبني إسرائيل 27

الجزء الثالث الغرب قبل المسيحية 47

3 تعبيرات التسامح الديني في الأدب اليوناني-الروماني 49

4 الوثنية اليونانية-الرومانية 99

الأسس السياسية للتسامح في الحقبة اليونانية الرومانية

5 المـوارد الطقوسيـة للتسامـح في الدين اليوناني- الروماني 159

الجزء الرابع المسيحية 209

6 التسامح والاختلاف في المسيحية الكلاسيكية 211

العهد الجديد - إنجيل متّى والقديس جاستن

7 المفهوم الروماني الكاثوليكي للتسامح الديني في العصر الحديث 239

المجمع الفاتيكاني الثاني (الفاتيكان الثاني)

8 عقيدة الخلاص لدى قديسي الأيام الأخيرة 271

التفردية الدينية والتسامح والانسجام

الجزء الخامس اليهودية 297
9 الأسس اللاهوتية للتسامح في الديانة اليهودية الكلاسيكية 299
10 التسامح تجاه الأوثان وعبدة الأوثان في الشريعة الربانية المبكرة وفقًا لمشناه عبوده زارا 339

الجزء السادس الإسلام 365
11 مصادر التسامح والتعصب في الإسلام التعامل مع أهل الكتاب 367
12 عقائد الاختلاف وإيديولوجيات التعصب في الإسلام 411
13 الأسس العقدية للتسامح في الإسلام منظور قرآني 441

الجزء السابع البوذية والهندوسية 463
14 نحو سياسة بوذية للتسامح أمثلة من حياة الملك أشوكا 465
15 سياسة للتعصّب جماعة سنهالا البوذية القومية مثالًا 487
16 التسامح والتسلسل الهرمي 533
تقبل المسارات الدينية المتعددة في الديانة الهندوسية 533

الكتّاب المساهمون 561

أصوات العقلاء

إبان حادثة الرسوم المسيئة للنبي - صلى الله عليه وسلم - اجتمع مجلس حكماء المسلمين للنظر في الأحداث المؤسفة وسبل علاجها، وتساءل فضيلة الإمام الأكبر د. أحمد الطيب شيخ الأزهر الشريف رئيس المجلس عن أصوات العقلاء من حكماء الغرب ومفكريهم ومثقفيهم في الرد على الاستفزازات المستمرة لمشاعر المسلمين والتعدي على رسولهم الكريم.

لذا، يأتي اختيار «الحكماء للنشر» تقديم هذا الكتاب للقارئ العربي، ضمن جهود مجلس حكماء المسلمين ورئيسه فضيلة الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب، في إبراز دور مفكري الغرب وعقلائه في التصدي لخطاب الكراهية وانتشار ظاهرة الإسلاموفوبيا، التي غذتها وسائل إعلام دولية وأحزاب سياسية قدمت مصالحها ومكاسبها الانتخابية على تهيئة بيئة حقيقية للتعايش بين البشر.

الناشر

تمهيد

لا ينكر أحدٌ أن موروث الأديان يحمل في ثناياها أحيانا نزعة من التعصب، ولكن التقاليد الدينية، على اختلافها، تتضمن كذلك تعاليم توجّه أتباعها إلى التسامح مع أشخاص أو سلوكيات أو معتقدات معيّنة. وبناءً على الدراسات المختلفة التي تتناول مجموعة واسعة من الأمثلة والحالات من الديانات الرئيسة في عالمنا، يسعى هذا الكتاب إلى تحديد مكونات النظم الدينية - أي المعتقدات والممارسات وتعريفات النظام الاجتماعي - التي تنبثق عنها مشاعر التسامح أو التعصب تجاه المجموعات الدينية الأخرى.

ويضع المساهمون في تأليف هذا الكتاب مسألة التسامح والتعصب في إطار كونها شأنًا من شؤون السياسة العامة من حيث النظرية والممارسة ضمن الأنظمة الدينية في الماضي والحاضر. ومن هذا المنطلق، فإننا نطرح تساؤلات حول دور النظام الديني - من خلال رسالته السياسية - في وضع فئات من التسامح يمكن شرحها ضمن السياق المنطقي لذلك النظام، مع التركيز على الحالات التي ترسّخ التسامح في المواقف الاجتماعية والسياسية. ومن خلال الاستعراض المفصّل لتلك الأمثلة، نأمل بأن نتمكن من بيان أهمية فهم الأديان العالمية للسياسة العامة، نظراً لممارستها في أماكن متنوعة وعلى فترات تاريخية ممتدة، وكذلك أهمية أن يحظى «الكافر» أو غير المؤمن بمكانة مرموقة في النظام الاجتماعي الذي يحدده الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الهندوسية.

السؤال المطروح للدراسة وأهميته

تتنافس الأديان فيما بينها بطبيعتها، إذ يدّعي كل منها امتلاكه للحقيقة والقيمة، وهو ما يتعارض مع الحقائق الأخرى التي تقدمها الأديان الأخرى، ويجعل الأديان بالتالي مضطرة لتعلم كيفية التعايش مع هذه المنافسة. والسؤال الذي نطرحه لدراسة هذه المسألة هو: ما هي الأفكار التي تقدّمها الأديان لتعزّز التسامح مع التقاليد المنبثقة عن الأديان المنافسة الأخرى؟ وما هي الأفكار التي يقدمها دين معين في سبيل توضيح لماذا يدين للغرباء المقيمين في كنفه بحقوق الكرامة الإنسانية والاحترام ذاتها التي يمنحها لأتباعه؟

وفي ظل الأجواء السياسية الراهنة، يفترض الناس أن الأديان تشجّع أتباعها على التعصب والكراهية تجاه الجماعات الأخرى، ولكن هناك حقائق مختلفة لا

بد من دراستها في هذا الصدد. فالإسلام، على سبيل المثال، أفرز عدداً من الدول الإسلامية التي أرست أسس التسامح مع وجود المسيحيين واليهود في ظل هيمنة الدين الإسلامي، وبشكل خاص في إسبانيا منذ القرن السابع حتى استعادتها من سيطرة المسلمين، وكذلك خلال حقبة الإمبراطورية العثمانية. كما أن للديانة المسيحية تاريخاً طويلاً من التعايش مع مختلف الأديان، بينما كان على اليهودية والبوذية والهندوسية وغيرها من أديان العالم، أن تقدّم بدورها تفسيراً نابعاً من مصادرها الخاصة من شأنه أن يبين كيف يمكن للغريب وغير المؤمن أن يجد له مكاناً شرعياً ضمن المنظومة الاجتماعية للإنسانية. ولأننا نسمع اليوم الكثير عن إدانة الأديان لكل من هو «غريب» أو «مختلف»، نرى أنه من الأهمية بمكان أن نلفت الانتباه إلى الأساس الموجود لدى أديان العالم، الذي يوجه لتبني الرؤية المعاكسة.

ولا بدّ هنا من إيضاح هام. فكلمة التسامح تعني أكثر من مجرّد «القدرة على العيش إلى جانب التقاليد الدينية المختلفة عن تقاليد المرء»؛ فهي تشير كذلك إلى تقبل الأفعال والآراء المغايرة للمبادئ التي يلتزم بها المرء، وبالتالي فإنها تعني التسامح مع ما يراه المرء - من منظوره الخاص - انحرافاً أو ضلالاً. علماً بأن المدلول الثاني ليس المعنى الذي ندرسه في هذا الكتاب، حيث نعني بالتسامح القدرة على العيش مع الاختلاف الديني، بينما يقصد بكلمة السماحة النظرية التي تسمح لديانة الأغلبية تقبل وجود ديانة الأقلية. وإلى جانب المثال المذكور آنفاً حول التسامح الديني في إسبانيا والإمبراطورية العثمانية، فما علينا سوى الاطلاع على جهود كنيسة الروم الكاثوليك خلال فترة المجمع الفاتيكاني الثاني (Second Vatican Council 1962 - 1965) لنعرض أساس السماحة تجاه الأديان الأخرى في اللاهوت الكاثوليكي، الذي يوجه نحو دين مسيحي واحد آخر دون غيره من الأديان. وفي الحقيقة فإن الألفة الدينية التي تتسم بها الحياة الدينية الأمريكية والكندية والبريطانية تستمد أفكارها من المسيحية أكثر من أي دين آخر. كما أن قوة الأديان التي تمكنها من التنافس مع بعضها البعض - كما في واقع الحال - مستمدة من رغبة أصيلة تجعلها قادرة على العيش جنباً إلى جنب مع ما هو مختلف.

شكر وتقدير

كان المؤتمر الذي أقيم في كلية بارد Bard College، الذي قدمت خلاله هذه الأوراق البحثية، مشروعًا لمعهد دراسات اللاهوت المتقدمة Institute of Advanced Theology بالكلية، الذي حظي بدعم الوقف الوطني للدراسات الإنسانية National Endowment for the Humanities

بالإضافة إلى الدعم المقدم من جانب كلية بارد ومؤسسة جون تمبلتون John Templeton Foundation ومعهد الأبحاث للمحبة بلا حدود Institute for Research on Unlimited Love.

علمًا بأن الآراء والنتائج والاستنتاجات الواردة في هذه الأوراق البحثية لا تعبر بالضرورة عن آراء الوقف الوطني للدراسات الإنسانية أو مؤسسة جون تمبلتون أو معهد الأبحاث للمحبة بلا حدود.

جاكوب نيوسنر
بروس شيلتون

الجزء الأول
أسئلة حول السماحة الدينية

1

«ماهية» و «أسباب» السماحة الدينية
أسئلة لا بد من الإجابة عليها
ويليام سكوت جرين

بات التنوّع حقيقة أصيلة من حقائق الحياة، فقد أصبح الناس في العالم الصناعي الغربي والدول والمناطق الأقل نموًا من العالم يعيشون وسط تدفق هائل من المعلومات والصور والتفسيرات التي تتعلق بأشخاص لا يشبهونهم. كما أن عولمة صناعة الأفلام والبرامج التلفزيونية، فضلًا عن أثر الشبكة العنكبوتية العالمية، جعلت الناس من جميع أصقاع الأرض يتفاعلون مع بعضهم البعض بشكل لم يشهده التاريخ من قبل. ويعتبر هذا التحوّل حالة جديدة وهامة بالنسبة لأديان العالم؛ حيث لم تعد نظرة الأديان لبعضها مقتصرة على العقيدة والنظرية، بل أصبحت الآن تشهد تجارب عملية وتتفاعل فيما بينها واقعًا وتطبيقًا بشكل متزايد. ولم يعد بإمكان أية ديانة، مهما كان فحوى عقيدتها، التظاهر بأنها الوحيدة في هذا العالم أو حتى الادعاء بأنها الوحيدة التي يحالفها النجاح، وفق المعايير الدنيوية على الأقل.

ومن شأن تلك البيئة التي تتسم بالتواصل شبه الفوري أن تسهم في إبراز البعد العملي للسؤال الملحّ والمهم حول التسامح الديني، وحول قدرة الدين على احتمال دين آخر لا يتفق معه. وبما أن التعددية الدينية أصبحت الآن واقعًا عمليًا في الحياة اليومية، فإن قدرة الأديان على التسامح مع بعضها البعض، نظريًا وعمليًا، باتت مسألة جوهرية في المجتمع المعاصر.

ولوضع تصوّر أولي واسع حول هذا السؤال الهام، أجرى كل من قسم الأديان والدراسات الكلاسيكية Department of Religion and Classics في جامعة روتشيستر University of Rochester ومؤسسة زجبي العالمية Zogby International استطلاعًا عالميًا حول الأديان عام 2003.[1]

---

(1) يمكن الاطلاع على النتائج الكاملة للاستطلاع، الذي يتطرق إلى عدد من الجوانب بالإضافة إلى الأسئلة المتعلقة بالتسامح، على الرابط www.zogby.com.

وبعد إعداد الأسئلة بالتعاون مع القسم المعني في جامعة روتشستر، أجرت مؤسسة زجبي العالمية مقابلات في أحد عشر مجتمعًا دينيًا ضمن سبع دول، تم تقسيمها إلى: 600 شخص في كل من الهند (هندوس ومسلمون) والبيرو (روم كاثوليك)، وروسيا (روس أرثوذكس)، والسعودية (مسلمون) وكوريا الجنوبية (بوذيون ومسيحيون)، و593 شخصًا في إسرائيل (يهود ومسلمون ودروز) و795 شخصًا في الولايات المتحدة الأمريكية (كاثوليك و بروتستانت). [2]

---

(2) تمثلت خصائص مجموعات العيّنات بما يلي:

الهند (نيودلهي). تم تحديد حجم العيّنة بستمائة مقابلة تتضمن تعبئة استبيان في العاصمة نيودلهي، وذلك في منطقتين رئيستين (من ناحية ديانة السكان) للهندوس (70 بالمائة) والمسلمين (30 بالمائة). قامت تركيبة النوع الاجتماعي (جنس المشاركين) على أساس التركيبة السكانية في الهند (لمن هم فوق 15 عامًا)، بواقع 52 بالمائة من الذكور و48 بالمائة من الإناث، وتم تطبيق تلك النسبة في كل حي. ولهذا يمكن القول بأن اختيار العينة الطبقية العشوائية تم وفقًا لاحتمال يتناسب مع حجم السكان في حال اختيار الذكور والإناث. جرى اختيار العيّنة على أساس قائمة من الاستطلاعات الانتخابية في منطقة دلهي، مقدمة من تعداد أجراه مكتب المسجّل العام في الهند. ولاختيار العدد المطلوب من المشاركين من القائمة، تم اعتماد نظام منهجي للعينات العشوائية.

إسرائيل [فلسطين]. تم تحديد إجمالي حجم العينة بستمائة شخص بالغ من السكان، تم إجراء المقابلات معهم عبر الهاتف، حيث جرى اختيار أرقام الهاتف بشكل عشوائي. وقد شكل الإسرائيليون نسبة 90 بالمائة من العينة بينما شكل الفلسطينيون 10 بالمائة منها. وقد أجريت المقابلات باللغة العبرية أو العربية، وتمت المقابلات في الفترة بين 11 يناير و 16 يناير 2003.

بيرو (ليما). تم تحديد حجم العيّنة بستمائة مقابلة تتضمن تعبئة استبيان في العاصمة ليما، بحيث اقتصرت المقابلات على المسيحيين الكاثوليك.

ولإجراء المقابلات، توجه الأفراد إلى الأماكن العامة المختارة من أحياء اجتماعية وأماكن عمل مختلفة، مما قد يؤدي إلى تحيز في اختيار العينة. أما اختيار الأشخاص لمقابلتهم في المقاهي وأماكن العمل فقد كان عشوائيًا، وخضع اختيار النوع الاجتماعي (الجنس) للضوابط بحيث يعكس التركيبة السكانية في البيرو (لمن هم فوق 15 عامًا) وبواقع 50 بالمائة من الذكور و 50 بالمائة من الإناث.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك محددات للمقارنة في هذه المنهجية، إذ يمكن إجراء المقارنات فقط على السكان من الطبقة المتوسطة في الدول الأخرى نظرًا لأن ارتياد المقاهي من العادات الشائعة للطبقة المتوسطة. وبشكل عام، لا يزور أفراد الطبقتين الاجتماعيتين العليا والدنيا تلك المقاهي العامة.

روسيا (موسكو). تم تحديد حجم العيّنة بستمائة مقابلة تتضمن تعبئة استبيان في العاصمة موسكو، بحيث اقتصرت المقابلات على الروس الأرثوذكس.

ولإجراء المقابلات، توجه الأفراد إلى الأماكن العامة المختارة من مناطق اجتماعية مختلفة كالمقاهي، مما قد يؤدي إلى تحيز في اختيار العينة. أما اختيار الأشخاص لمقابلتهم في المقاهي فقد كان عشوائيًا، وخضع اختيار النوع الاجتماعي (الجنس) للضوابط بحيث يعكس التركيبة السكانية في روسيا (لمن هم فوق 15 عامًا) وبواقع 46% من الذكور و54% من الإناث. =

وقد أجريت جميع المقابلات في الهند والبيرو وروسيا والسعودية وكوريا الجنوبية بشكل شخصي مع المستجيبين، بينما عقدت المقابلات في إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية عبر الهاتف، حيث صدرت جميع المكالمات الهاتفية داخل الولايات المتحدة من مكاتب مؤسسة زجبي العالمية في أوتيكا بولاية نيويورك. وأجريت المقابلات الشخصية والهاتفية كافة في الفترة بين يناير ومارس 2003، وبلغ هامش الخطأ لكل من الهند والبيرو وروسيا والسعودية وكوريا الجنوبية وإسرائيل +/- 4 بالمائة، بينما بلغ هامش الخطأ في الولايات المتحدة +/- 3.6 بالمائة، وكان هامش الخطأ في المجموعات الفرعية أعلى من هذه النسب. وتوصلت الدراسة إلى نتائج مقارنة لستة مجتمعات مسيحية مختلفة وثلاثة مجتمعات مسلمة ومجتمع واحد لكل من الديانات الهندوسية واليهودية

= السعودية (الرياض / جدة). تم تحديد حجم العيّنة بستمائة مقابلة تتضمن تعبئة استبيان في كل من الرياض وجدة، وبتوزيع يقوم على أساس 60 بالمائة في الرياض و40 بالمائة في جدة، وهو توزيع قام على خبرة «إنفورميشن إنترناشونال» بالعمل في المملكة العربية السعودية وعلى عدد السكان في كلا المدينتين. ولأن الإسلام هو الديانة الرئيسة في السعودية، كان جميع المختارين للمقابلات من المسلمين.
تم اختيار تركيبة النوع الاجتماعي للعيّنة على أساس التركيبة السكانية في السعودية (لمن هم فوق 15 عامًا) وبواقع 59 بالمائة من الذكور و 41 بالمائة من الإناث. ونتيجة لعدم توفر تعداد سكاني، جرى اختيار العينة بناء على نظام منهجي للعينات لاختيار العينات العشوائية ضمن ثلاث طبقات مختلفة من الطبقات الاجتماعية والاقتصادية، بحيث تم تحديد نقاط بدء معيّنة في كل طبقة (تم تحديد 36 نقطة بدء في الرياض و 24 في جدة)، وإجراء المقابلات في 10 منازل يتم اختيارها عشوائيًا حول نقطة البدء المحددة.
ولهذا يمكن القول بأن المنهجية اعتمدت اختيار العينات العشوائية الطبقية مع احتمالات متناسبة مع حجم السكان فيما يتعلق باختيار الذكور والإناث.
كوريا الجنوبية (سيؤول). تم تحديد حجم العيّنة بستمائة مقابلة تتضمن تعبئة استبيان في العاصمة سيؤول، وذلك في منطقتين رئيستين (من ناحية ديانة السكان) للمسيحين (50 بالمائة) والبوذيين (50 بالمائة). وقامت تركيبة النوع الاجتماعي (جنس المشاركين) على أساس التركيبة السكانية في كوريا (لمن هم فوق 15 عامًا)، بواقع 49 بالمائة من الذكور و51 بالمائة من الإناث، ولهذا يمكن القول بأن اختيار العينة الطبقية العشوائية تم وفقًا لاحتمال يتناسب مع حجم السكان فيما يتعلق باختيار الذكور والإناث.
تم اختيار العينة بناء على نظام منهجي للعينات العشوائية بعد تحديد نقاط بدء معيّنة (أي مناطق) لكل من مناطق تواجد المسيحيين والبوذيين، مع أخذ ثلاث طبقات اجتماعية واقتصادية بعين الاعتبار كذلك.
الولايات المتحدة. أجرت مؤسسة زجبي العالمية مقابلات مع 795 شخصًا بالغًا تم اختيارهم بشكل عشوائي في أنحاء البلاد. وقد أجريت جميع المكالمات الهاتفية من مقر المؤسسة في أوتيكا بولاية نيويورك في الفترة من 19 فبراير إلى 21 فبراير 2003، وبلغ هامش الخطأ +/- 3.7 بالمائة. وتم تطبيق أوزان معيارية محدودة لكل من العمر والنوع الاجتماعي والمنطقة والديانة لتعكس سمات المجموعات السكانية من البالغين بمزيد من الدقة. ويذكر أن هامش الخطأ كان أعلى في المجموعات الفرعية.

والبوذية. وعليه، من شأن هذه النتائج أن تشكل أساسًا تجريبيًا مفيدًا تستند إليه الأسئلة حول التسامح الديني. ونستعرض فيما يلي أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة.

الإقصاء الديني

سئل المشاركون من الدول السبعة عن العبارة الأكثر دقة في التعبير عن معتقداتهم الدينية من بين العبارات الثلاث التالية:

(1) يقدم ديني الطريق الصحيح الوحيد إلى الرب والفوز في الحياة الآخرة.

(2) قد تقدم الأديان الأخرى التي تشترك بالمعتقدات ذاتها مع ديني طريقًا إلى الرب.

(3) يمثل ديني طريقًا واحدًا من بين طرق عديدة إلى الرب والخلاص، فمعظم الأديان الأخرى تقود إلى الرب والخلاص.

ويعرض الجدول الوارد في الصفحات التالية النتائج بشكل تفصيلي.

لا يظهر الجدول 1.1 وجود ارتباط بين الأديان الانعزالية والتعصب تجاه الأديان الأخرى، وقد ظهر تباين كبير في الإجابات بين المجتمعات المسيحية الستة؛ فبينما يبدي الروم الكاثوليك الأمريكيون وعموم البروتستانت درجة عالية من التقبل لفاعلية الأديان الأخرى، جاء مسيحيو كوريا الجنوبية على الطرف النقيض من هذا التوجه. وبحسب النتائج، ظهر الاختلاف ذاته بين المجتمعات المسلمة، فقد كان المسلمون في إسرائيل والهند أكثر تقبلًا بكثير لفكرة نجاعة الأديان الأخرى مقارنة مع المسلمين في السعودية. وفي حال دمج الإجابتين الثانية والثالثة معًا، يظهر لدينا أن المجتمعات التي شملتها الدراسة تتمتع بدرجة مرتفعة من التسامح تجاه الأديان الأخرى، حيث يقول أكثر من ثلثي

المسلمين في الهند وإسرائيل، والمسيحيون في البيرو وأمريكا (من البروتستانت والكاثوليك)، واليهود في إسرائيل، والبوذيون أنهم لا يحملون نزعة وآراء إقصائية تجاه الأديان، كما يقرّون بإمكانية وجود طرائق أخرى للوصول إلى الحقائق الدينية. وعلى النقيض، جاء مسيحيو كوريا الجنوبية ومسلمو السعودية، بينما أبدى الكاثوليك الامريكان وعموم البروتستانت أعلى قدر من المرونة والتقبل في هذا الصدد، إذ قال ثلاثة وستون بالمائة من الكاثوليك وواحد وستون بالمائة من عموم البروتستانت أن دينهم هو واحد من بين طرق عديدة للوصول إلى الرب.

المساواة بين أتباع الأديان

في سؤال آخر، سئل المشاركون عمّا إن كانوا يعتبرون معتنقي المعتقدات الدينية الأخرى متساوين مع أتباع ديانتهم التي يتبعونها هم.

وقد تكرر نمط الجدول 1.1 في الجدول 1.2 في جميع المجتمعات المشاركة باستثناء مسيحيي كوريا الجنوبية ومسلمي السعودية؛ حيث اعتبرت الأغلبية أتباع الديانات الأخرى مساوين لهم. ويشاركهم ذلك الرأي خمسة وتسعون بالمائة من الكاثوليك واثنان وتسعون بالمائة من عموم البروتستانت.

الزواج من أديان أخرى

وفي سؤال ثالث، سئل المشاركون في الاستطلاع من الدول السبعة ما إن كانوا يوافقون أو يعترضون على زواج أحد أبنائهم أو بناتهم من شخص يعتنق ديانة مختلفة.

ولم تتناسب الآراء الواردة حول الإقصاء الديني مع تلك المقدمة حول الزواج من دين مختلف، فغالبية مسيحيي كوريا الجنوبية والهندوس واليهود لا يوافقون على الزواج من خارج ديانتهم. أما المسلمون، وبموجب تعاليم الدين الإسلامي، فيوافقون عليه للذكور ويرفضونه للإناث، بينما توافق نسبة كبيرة من

كل من الكاثوليك والبروتستانت الأمريكيون والكاثوليك البيروفيون على الزواج بين الأديان. ويبدو أن الإقرار بالمساواة مع معتنقي الديانات الأخرى، لا يعني بالضرورة الرغبة بانضمامهم إلى الأسرة.

عواقب مخالفة الدين

وأخيرًا، سئل المشاركون من الدول السبعة عن المصير الذي يعتقدون بأنهم سيواجهونه إن خالفوا تعاليم دينهم. وكانت الخيارات المعروضة للمشاركين ما يلي:

- سأعاقب في هذه الحياة.
- سأعاقب بعد الموت.
- سأعاني في هذه الحياة الأولى والآخرة
- لن تكون هناك أية عواقب.

ويظهر جدول النتائج لهذا السؤال أن علينا التفكير والحذر قبل ربط ميل أتباع الأديان نحو التسامح بمدى التزامهم بتعاليم الدين؛ فعلى سبيل المثال، يحمل كل من مسلمي إسرائيل والسعودية آراء متشابهة للغاية حول احتمالية معاناتهم أو تعرضهم للعقاب مقابل المخالفات الدينية، إلا أن هناك اختلافًا شاسعًا في آرائهم حول صحة المعتقدات الدينية الأخرى واعتبار معتنقي الأديان الأخرى بشرًا مساوين لهم.

تظهر نتائج الدراسة العالمية للأديان التي أجرتها جامعة روتشستر ومؤسسة زجبي أن الحكمة تقتضي عدم النظر إلى أديان العالم على أنها ذات توجه أحادي؛ إذ نجد في كل دين تباينًا واسعًا في الآراء والتوجهات نحو الأديان الأخرى وأتباعها. وبشكل عام، فإن التدين والالتزام بتعاليم الدين لا يتناسبان طرديًا مع التوجه نحو الإقصاء ونزعة الشعور بالتفوق أو التعصب، وبالتالي فإن التدين ليس سببًا لهذه المشاعر بالضرورة. وتساعد تلك النتائج في توجيه فكرنا الجمعيّ تجاه السؤال المتعلق بالمصادر العقدية للسماحة الدينية.

الجدول 1.1: تقييم الطريق الصحيح إلى الرب

س 14	مسيحيون											
	مسيحيون	كاثوليك		بروتستانت		أرثوذكس	مسلمون			هندوس	يهود	بوذيون
	كوريا الجنوبية	بيرو	الولايات المتحدة	عموم البروتستانت في الولايات المتحدة	البروتستانت المتجددون في الولايات المتحدة	روسيا	الهند	إسرائيل	السعودية	الهند	إسرائيل	كوريا الجنوبية
يقدم ديني الطريق الصحيح الوحيد إلى الرب والفوز في الحياة الآخرة	65	23	15	16	41	24	49	37	79	37	33	31
قد تقدم الأديان الأخرى التي تشترك بالمعتقدات ذاتها مع ديني طريقاً إلى الرب	7	45	18	16	23	26	26	7	13	26	15	16
يمثل ديني طريقاً واحداً من بين طرق عديدة إلى الرب والخلاص فمعظم الأديان الأخرى تقود إلى الرب والخلاص	7	21	63	61	21	41	24	55	7	37	25	25
غير متأكد	21	12	4	7	5	10	1	1	1	0	27	29

الجدول 1.2: تقييم الطريق الصحيح إلى الرب

س 25	مسيحيون											
	مسيحيون	كاثوليك		بروتستانت		أرثوذكس	مسلمون			هندوس	يهود	بوذيون
	كوريا الجنوبية	بيرو	الولايات المتحدة	عموم البروتستانت في الولايات المتحدة	البروتستانت المتجددون في الولايات المتحدة	روسيا	الهند	إسرائيل	السعودية	الهند	إسرائيل	كوريا الجنوبية
نعم	25	81	95	92	83	65	84	73	29	79	69	52
لا	56	15	2	3	10	18	12	15	71	17	24	28
غير متأكد	10	4	2	6	7	17	4	12	1	4	8	21

الجدول 1.3: تقييم الطريق الصحيح إلى الرب

س 26	مسيحيون											
	مسيحيون	كاثوليك		بروتستانت		أرثوذكس	مسلمون			هندوس	يهود	بوذيون
	كوريا الجنوبية	بيرو	الولايات المتحدة	عموم البروتستانت في الولايات المتحدة	البروتستانت المتجددون في الولايات المتحدة	روسيا	الهند	إسرائيل	السعودية	الهند	إسرائيل	كوريا الجنوبية
أوافق	8	73	86	86	63	65	26	28	29	24	25	35
لا أوافق	82	17	9	6	29	18	70	69	71	61	67	35
غير متأكد	10	11	5	8	8	17	3	3	0	5	8	31

جدول 1.4: تقييم الطريق الصحيح إلى الرب

س 28	مسيحيون											
	مسيحيون	كاثوليك		بروتستانت		أرثوذكس	مسلمون			هندوس	يهود	بوذيون
	كوريا الجتوبية	بيرو	الولايات المتحدة	عموم البروتستانت في الولايات المتحدة	البروتستانت المتجددون في الولايات المتحدة	روسيا	الهند	إسرائيل	السعودية	الهند	إسرائيل	كوريا الجنوبية
سأعاقب في هذه الحياة	19	37	15	18	17	19	45	14	8	57	4	8
سأعاقب بعد الموت	16	24	16	8	14	33	34	15	14	7	10	14
سأعاني في هذه الحياة الأولى والأخرة	37	33	29	33	39	24	17	67	76	18	18	21
لن تكون هناك أي عواقب	10	10	28	31	15	17	1	-	1	13	40	25
غير متأكد	26	6	12	21	16	18	3	4	١	5	28	30

أسئلة لا بد من الإجابة عنها: البحث عن التعميم

انطلاقاً من نتائج الدراسة، يمكننا وضع أجندة لعملنا تتمحور حول الأسئلة التالية:

(1) ما هو دور الأديان الأخرى في المصادر التقليدية للأديان التي تدرسها؟

(2) هل هناك اعتراف بالأديان الأخرى أم رفض لها، أم هل يتم التعايش مع وجودها ببساطة أم اعتبار وجودها والتعامل معها بنّاءً من الناحية الدينية؟ وهل ينطبق التعامل ذاته على جميع الأديان الأخرى أم أن هناك تمييزاً في التعامل معها؟

(3) كيف تبرر المصادر التي تدرسها وجود الأديان الأخرى واستمرارها؟ هل يُنظر إلى الأديان الأخرى على أنها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر أم أنها جانب بنّاء من الواقع، أم مزيج من كل تلك الخيارات؟

(4) بما أننا ندرك وجود آراء مختلفة ومتعارضة مع الأديان الأخرى في كل دين، فما هي نقاط الاختلاف العقدي التي تولّد ذلك التعارض في كل دين؟ وما هي التعاليم الواردة في المصدر الذي تدرسه التي تبرر التسامح تجاه الأديان الأخرى، وأيّها تبرر التعصب؟

(5) هل توجد عوامل تاريخية أو سياسية و/أو سلوكية ترتبط بالتعبير عن التسامح في الدين الذي تدرسه؟ وكذلك بالتعبير عن التعصب؟ كيف تفسّر الخيارات التي يتم اتخاذها سواء بالتسامح أم بالتعصب في ذلك الدين؟

ومن خلال دراسة تلك الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها، قد يتسنّى لنا تطوير نموذج عام للتسامح والتعصب الدينيين والعوامل الدينية وغير الدينية التي تؤدي إلى كل منهما.

الجزء الثاني

بنو إسرائيل

2

التسامح الديني في ديانة التوحيد لبني إسرائيل

باروخ أ. ليفاين

عند دراسة حقبة من التاريخ البشري شهدت قدرًا متواضعًا من السماحة الدينية في العديد من أنحاء العالم، ينبغي علينا الاطلاع على تقاليدنا المرتبطة بتلك الحقبة لنستمد منها الرؤى والتوجيه. ومن هذا المنطلق، لا بد من التزام الصدق في تقييمنا للتعاليم الدينية التي وصلتنا، التي تمثل -في حالتي- بالكتاب المقدس العبري (العهد القديم). وفي هذا الصدد، أدرك أن اليهودية المبكرة جاءت لتعيد تفسير الكتاب المقدس العبري من خلال عملية مستمرة لم تنته أبدًا، وأن الأمر ذاته ينطبق على المسيحية، كما ينطبق على الإسلام مع بعض الاختلافات. ولا شك في أن هناك آخرين سيناقشون تلك التطورات، ولكن التحدي الذي أواجهه هو عدم الخروج عن السياق، عبر تقديم تحليل للأدلة المحفوظة في الكتاب المقدس العبري ذاته، وسأحاول في سبيل ذلك تجنّب الخوض في التفسير والاكتفاء بالتأويل؛ أي القراءة من الكتاب المقدّس العبري لشرح مضمون ما جاء فيه بدلًا من محاولة تفسير المقصود بمحتواه.

كما سأتجنب في هذه الدراسة اللجوء إلى الانتقائية التبريرية، أو الانتقائية الانحيازية، التي تميل إلى تسليط الضوء على ما نعتبره جيدًا، بينما تحجب أو تقلل من أهمية ما نعتبره سيئًا، لتنتقل إلى تقييم ما جرى اختياره كما لو كان يمثل ويعكس المحتوى برمته. فهي – أي التبريرية - محاولات لتبرير أوجه الخطأ بدلًا من مواجهتها، الأمر الذي يؤدي إلى تشويه الصورة. إلا أن هناك شكلًا آخر من الانتقائية المحمودة، بل الواجبة؛ حيث يمكننا قبول ما نعتبره ممثلًا لأفضل تعاليم الكتاب العبري المقدس، ولكننا نحلّل بصدق ما يزعجنا بالفعل، بل قد نصل إلى شجبه أحيانًا. ويتردد المؤمنون في القيام بذلك، وهو أمر متوقع؛

إذ إن مثل هذا المنهج يتطلب إعطاء الأولوية لحُكمنا الخاص بحيث يفوق سلطة النصوص الدينية ذاتها. إلا أنني أجد في ممارسة الحكم النقدي عملية لا غنى عنها إن أردنا ترسيخ السماحة الدينية مع مرور الوقت. كما أن من التضليل محاولة جعل التقاليد الدينية تقول ما نريد أن نسمعه، فهي ممارسة تفتقر إلى المصداقية.

وبالنظر إلى الكتّاب المقدس العبري من منظور انتقائي مستنير، نرى أنه يتحدث بنبرات وأساليب عديدة على مدى ما يزيد على ألف عام. وندرك أن الكتّاب المقدس العبري يوثق حوارات متواصلة وجدالات مستمرة حول أمور هامة واجهتها المجتمعات اليهودية وبنو إسرائيل، فهو يخاطب الأبطال والملوك والأنبياء والأحبار والكتبة حتى عموم الناس. وتلك، تحديداً، هي الجدلية التي تفسّر استمرار قوة التواصل في الكتّاب المقدس العبري، إذ إنه يخاطب هموم ومخاوف النفس البشرية الدائمة. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الحديث عن مرور الزمن لا يعكس بالضرورة فلسفة وضعية، إذ لا يقصد به التحسن المطّرد مع مرور الوقت، بل في الواقع، وعند إعداد رسوم بيانية مرتبطة بالفكر الوارد في الكتّاب المقدس، تظهر لنا تباينات عديدة عبر التاريخ، بل تصل في بعض الأحيان إلى تناقضات متزامنة في العصر ذاته.

ومن الأمثلة على ذلك أن عددًا من الكتّاب الكهنة آمنوا بأن ربّ بني إسرائيل أمر بذبح النساء والأطفال في معركة أريحا (انظر سفر يوشع 6:17-21) وفي حرب المديانيين (سفر العدد 31). كما استمر آخرون من الكهنة ممن أسهموا بشكل كبير في محتوى سفر التكوين، وممن عايشوا الظروف الحقيقية في تلك الفترة، في تصوير إبراهيم وأتباعه على أنهم مسالمون استوطنوا منطقة كنعان ودخلوا مع أهلها في معاهدات واشتروا منهم الأراضي بشكل قانوني. ولا يمكنني أن أحدد بدقة متى وضع أولئك الكتّاب تلك الروايات متعددة المحاور ومتى جمعها آخرون بشكلها النهائي، إلا أنني أرى أساسًا لتحديد تاريخ المخرج النهائي في مرحلة متأخرة نسبيًا، أي في مرحلة معاصرة للفترة الأخمينية بعد النفي البابلي.

وأفترض أن الرواة من الكهنة ممن ذكروا معركة أريحا وحرب المديانيين كتبوا رواياتهم في وقت اتسم بالعداوة الشديدة بين الكنعانيين والشعوب المجاورة. وفي المقابل، فإن أولئك الذين تحدثوا عن التعايش السلمي في الفترات الأولى من استيطان كنعان هم إما أن يكونوا عاشوا ظروفاً مواتية أو تمنوا تحسن الظروف. وغنيّ عن القول إنني من أصحاب الرأي الثاني، حيث يزعجني الأول كثيرًا، فمقابلة الكراهية بالكراهية أمر غير مقبول نهائيًا لدي، ولكن عليّ الاعتراف بأنه كان مقبولًا، إن لم يكن واجباً ملزمًا، في نظر عدد من رواة الكتّاب المقدس.

المصطلحات المرجعية

هناك ثلاثة مصطلحات مرجعية تحتاج إلى التعريف من البداية. الأول هو السماحة (أو التسامح) والثاني هو التدين أو الديني والثالث هو ديانة التوحيد. من المتعارف عليه بشكل عام أن فعل «تسامح» يحمل دلالة سلبية، حيث إن من يتسامح يسمح أو يتساهل أو يتحمل، بالمعنى الأسوأ، أو يتقبّل، بالمعنى الأفضل للكلمة. ولا يقصد بالسماحة فهم الأمر أو الشخص الذي يتسامح معه المرء، ولا إلى الاتفاق مع معتقدات أو أسلوب حياة أولئك الذين يقابلهم بالسماحة؛ فالكلمة تستنكر الاضطهاد والعداوة، وتسهم -حال تطبيقها- في تعزيز التعاون بين الأفراد والشعوب. حتى من خلال هذه الرؤية الضيقة، فلا بد من التأكيد على أن الكتّاب المقدس العبري بالكاد يمثل نموذجًا للسماحة! فشنّ الحروب هو الفعل البشري الأكثر تعصباً على الإطلاق، والكتّاب المقدس العبري حافل بأخبار الحروب ورواياتها، بل يطلق على بعض منها مسمى «الحروب المقدّسة».

أما بشأن صفة «متدين» أو «ديني»، فلا يمكن الجزم إن كان بوسعنا الحديث عن السماحة الدينية في الآثار القديمة بعيدًا عن الأصول العرقية والهوية السياسية (وهو الأمر الذي ينطبق على حالنا اليوم!). عندما نناقش التسامح الديني مقارنة بالتعصب لدى بني إسرائيل، فإننا نتحدث عن مجموعة من

التوجهات والآراء المتنوعة التي كانت لديهم تجاه الشعوب التي تعبد آلهة أخرى أو تجاه الآخرين من بني إسرائيل ممن انضم ملوكهم إلى ديانة أخرى أو عمدوا إلى رعايتها والتصديق بها. ولا توجد أدلة على أن الفاتحين من شعوب الشرق الأدنى في حقبة ما قبل الحضارة الهيلينية سعوا إلى فرض ديانتهم على الأعداء المهزومين. ومن المفهوم أن المنتصرين ادعوا تفوق آلهتهم التي يعبدونها، ولكن الآشوريين مثلاً، وفق ما تناهى إلينا من معرفة، لم يطلبوا من بني إسرائيل عبادة إلههم الأكبر آشور. فعلى الرغم من وحشيتهم الشديدة تجاه الأعداء المهزومين واستيلائهم على الأراضي والمناطق التي يفتحونها، كانوا متسامحين من الناحية الدينية. ولم نجد مفهوم الاضطهاد الديني ضد اليهود - الذي اقتصر على ظروف استثنائية - إلا في سفر دانيال وسفر أستير، وكلاهما كتبا في الفترة الهيلينية ليلقيا الضوء على أحداث جرت في فترات سابقة.

يقودنا ذلك إلى ملاحظة ستلازمنا مرارًا وتكرارًا: فهناك مفارقة تتعلق بتطور ديانة التوحيد لدى بني إسرائيل، حيث أعلن دعاتها، وهم في معظمهم من الأنبياء والرسل، أن هناك حقيقة مطلقة واحدة، بينما تحدث المشركون عن رؤيتهم بأن من الطبيعي أن تعبد الأمم المختلفة آلهة مختلفة. ومع رسوخ منطق التوحيد واتساع آفاقه، أدت تلك النزعة المطلقة إلى التعصب من الناحية الفعلية والإيديولوجية، وهو ما شهده التاريخ عبر مراحله المختلفة. وفي هذا الصدد، لا بد أن نفهم أنّ مصطلح التوحيد يستخدم غالبًا بشكل غير دقيق كما لو كان يصف نظامًا من المعتقدات الثابتة ودون أخذ مراحل التطور في الأزمنة التوراتية بعين الاعتبار. ويمكننا في هذا السياق تحديد ثلاث مراحل رئيسة فيما يتعلق ببني إسرائيل:

(1) في المرحلة الأولى، نلاحظ أن الأجداد عبدوا الشدّاي EL Shadd-ay وأن كاتبي قصة بلعام يتحدثون إلى جانب ذلك عن إليون Elyon الإله الساميّ (سفر العدد: 24-23). فقد شارك أبرام في عبادة إليون مع إبيمالك، الملك الكنعاني في شاليم Shalem (سفر التكوين 24-14:18). اعتمد اليهويون

والإلوهيون الذين نقلوا إلينا الروايات الأولى من التوراة وجهة النظر تلك، وبهذا يعتبر يهوه Yahweh الإله القومي لبني إسرائيل ولكنه ليس الإله الوحيد الذي يشرع لبني إسرائيل عبادته في ظل استمرار الاعتراف بالآلهة السامية القديمة في المنطقة. ويمكن القول إن تلك الرؤية المبكرة كانت متسامحة، ولو ضمناً على الأقل.

(2) تتجسد المرحلة الثانية في الوصايا العشر، التي نصّت صراحة «لَا يَكُنْ لَكَ آلِهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي» (وهذا هو معنى كلمة يهوه بالعبرية). يشار إلى تلك اللاهوتية عادة باسم الهينوثية Henotheism، وبخلاف النمط الملاحظ في منطقة بلاد الشام في العصر الحديدي، بات بنو إسرائيل في تلك الفترة ممنوعين من عمل ما اعتادوا القيام به سابقًا، وبهذا أصبح عليهم عبادة رب واحد، ونبذ الآلهة القديمة كلها، مما أدى إلى أن تصبح النظرة الدينية أقل تسامحًا من ذي قبل. ونتيجة لذلك ظهر التعصب جلياً في السياسة المعروفة باسم «التحريم» (انظر سفر التثنية:7 على سبيل المثال). وأصبحت العبادة المقتصرة على الرب «يهوه» مناطقية، وبدأ تطبيق سياسة تحطيم الأصنام. إذا طبق بنو إسرائيل تلك السياسة مخلصين، فسيمكنهم الرب من إخراج السكان الآخرين الذين يعبدون «آلهة أخرى»، أما عدم طاعتهم لتلك الوصايا، كالدخول في معاهدات مع الكنعانيين الأصليين أو التسامح مع عبادة الأوثان، فستؤدي إلى عقاب شديد ومن ثم النفي.

وفي هذه المرحلة، لا يذكر شيء عن عبادة الآلهة الأخرى من قبل الأمم الأخرى التي تقيم في بلادها، ولا إنكار لوجود تلك الآلهة: وهذه هي العقلية الضمنية في التيه (الخروج التوراتي - النزوح من مصر): فقد تغلّب الرب على آلهة مصر العظيمة، الذين كانوا موجودين بالفعل ولكنهم أضعف بكثير من ربّ بني إسرائيل (انظر سفر الخروج 12:12). وتتزامن تلك المرحلة من تطور التوحيد تاريخياً مع فترة مبكرة من سطوة بني إسرائيل في كنعان، حيث قامت مملكتان في تلك الأرض. وبهذا تغيرت الرسالة: فالله «يهوه» هو الإله الواحد

الذي أنعم بتلك النعم، ولهذا فإن مواصلة عبادة الأصنام والآلهة الأخرى من دونه في المنطقة أصبح يعتبر بمثابة تهديد لديانة وثقافة بني إسرائيل. ونلاحظ في هذه المرحلة عملية الانفصال، حتى المعارضة، التي تصل إلى تضاؤل التسامح.

(3) تضمنت المرحلة الثالثة من تطور التوحيد لدى بني إسرائيل الاستجابة للإمبراطوريات والرد السياسي فيما يخص السلطة والقوة. وبعبارة أدق، فقد ردّ إشعيا الأول على الغزوات الغربية للإمبراطورية الآشورية البائدة مما أثر على يهوذا Juda وأورشاليم Jerusalem بشكل واضح خلال فترة حكم سنحاريب Sennacherib قرابة القرن الثامن قبل الميلاد. وبعد العام 701، وبينما كانت أورشاليم تحت الحصار الآشوري، تحدث إشعيا عن الآشوريين الذين سيكونون بمثابة قضيب بيد إله بني إسرائيل، أي الأداة التي تجسّد غضب الرب التي يعاقب بها قومه. كانت معاناة يهوذا جزءًا من خطة إلهية للعالم أجمع وللأمم كافة (انظر سفر إشعيا 10 و 27-14:24). ووفقًا لتلك الخطة، ستسقط مملكة آشور في النهاية. وجاء الإنقاذ الاستثنائي لأورشليم ليعتبر بمثابة عناية إلهية، وتحت توجيهات إشعيا، خضع حزقيا Hezekiah ملك يهوذا أخيرًا للآشوريين ليتيح لمملكة يهوذا، التي كانت على وشك الفناء حينها، أن تعيش قرنًا آخر من الزمان. وتترسخ عقيدة الرضوخ للإمبراطورية من قبل إرميا Jeremiah الذي جاء بعد قرن، وكان سبب سقوط أورشاليم وتهدّم المعبد وبدء النفي هو أن صدقيا Zedekiah لم يتمكن من مقاومة الرغبة بالثورة ضد الإمبراطورية البابلية.

أنكر إشعيا الأول تمامًا وجود وقوة آلهة الأمم الأخرى، مواجهًا بذلك ما كان في تلك الفترة من كون آشور، الإله الأعظم للآشوريين، يرأس هيكل آلهة العالم بأسره. وتحديدًا في اللحظة التي كانت فيها مملكة يهوذا في أضعف حالاتها وبلغت مملكة آشور ذروة قوتها، أعاد إشعيا تعريف القوة ليفصلها عن الظروف السياسية والهيمنة العسكرية. وبهذا لم يعد النموذج الهينوثي مناسبًا، فقد مكّن الرب بني إسرائيل من غزو أرض كنعان والتغلب على دول المؤابيين

والمديانيين حتى الفلسطينيين القادمين من بحر إيجه والآراميين القادمين من سوريا، بفضل ما لديهم من قوة عسكرية. إلا أن مملكة يهوذا، وكذا ممالك غرب آسيا، لم تتمكن من الصمود في وجه وحشية الآشوريين، ولم يتحقق لهم النصر العسكري بسبب فشل التحالفات مع القبائل الأخرى. ولا يتمكن سوى إله بني إسرائيل من إلحاق الهزيمة والدمار بالآشوريين (سفر إشعيا 14:24-27).[1]

رؤيتان لانتصار التوحيد المطلق: الكارثية والروحانية

إننا نتجاوز أحداث القصة، وعلينا أن ندرس، بمزيد من العناية، حالة الإنكار التي ينطوي عليها التأكيد المطلق لوحدانية الإله. فالحكم الأوضح هنا هو أن الآلهة التي تعبدها الأقوام والأمم والإمبراطوريات الأخرى ليست آلهة على الإطلاق، وإن كان ذلك لا ينفي السلطة الدنيوية التي مورست باسمها. فتلك طريقة للتعبير عن الاقتناع بأن السلطة الدنيوية عابرة وأن تلك الإمبراطوريات الوثنية التي شكلت تهديداً لبني إسرائيل ستندحر. وفي هذا الإطار، لا يوجد أي قدر من التسامح تجاه الأديان الأخرى، لأنها ترتبط، للوهلة الأولى، بأعداء إسرائيل من الإمبراطوريات الأخرى، ولا يعد إنكار وجودها مجرد واجب ديني، بل رسالة تتعلق باستمرار يهود بني إسرائيل وأمنهم.

ومن شأن هذا الأمر إثارة السؤال الهام حول سيادة ربّ بني إسرائيل، الذي أصبح الآن الإله الأوحد، وكيف ستتجلى تلك السيادة في أنحاء العالم. ألم تكن مهمة بني إسرائيل أن يحاولوا القضاء على عبادة الآخرين للأصنام والآلهة، واستخدام القوة للقضاء على الوثنية في البلاد الأخرى كما أمروا أن يفعلوا في ديارهم؟ وكيف يرتبط لاحقًا مصير بني إسرائيل ، الذي اتسم

(1) للاطلاع على كيفية ومنهجية تحديد المراحل الثلاث الموضحة في هذا النص لتطور التوحيد الإسرائيلي في «الأيديولوجيا الآشورية والتوحيد لدى بني إسرائيل» Assyrian Ideology and Israelite Monotheism بقلم باروخ أ. ليفاين، العراق 67 رقم. 1 (2005): 411-427 [= Recontre Assyriologique International 48 ، رقم. 2 (2005)].

بالضعف والهوان، بمفهوم الإله الواحد المطلق؟ يمكننا القول في البداية إنه لا توجد أية نصوص توراتية، بدءًا من إشعيا الأول، تتنبأ بأن بني إسرائيل سيمتلكون القوة للسيطرة على الأمم الأخرى، ناهيك عن قدرتهم على إخضاع الإمبراطوريات العالمية. وبالتالي فإن ذلك سيكون بيد الرب وحده. ونلاحظ هنا وجود مسارين من التطور الأيديولوجي في الأدبيات والنصوص التوراتية، ويمكن تسمية أحدهما بالرؤية الكارثية والآخر بالرؤية الروحانية. وكثيرًا ما يلتقي هذان الخطّان، وهما جزء من منظومة أكبر لتصور الأمور، ولكن لغايات التوضيح سيكون من الأفضل الحديث عن كل منهما بشكل منفصل ابتداءً.

تتسم الرؤية الكارثية بأنها أكثر تميزًا ووضوحًا من نظيرتها الروحانية، إلى جانب كونها أكثر قدمًا وديمومة من الأخرى؛ فقد اكتسبت مكانة راسخة مع الوقت لتصل ذروتها في روايات النبوءة كما يظهر في سفر دانيال. وتعود تلك الرؤية إلى روايات التجلّي، وإلى الحرب بين الآلهة في الأساطير القديمة. ولتلك التجليات المهيبة وصف شاعري في كل من سفر التثنية 33:2 وفي ترنيمة دبورة وفي سفر القضاة 5:4 وفي سفر حبقوق 5-3:3 وفي سفر المزامير 9-68:8، التي تصف جميعها اقتراب ربّ بني إسرائيل الذي يجيء إلى المكان ليطمئن أتباعه بالنصر. وتتحدث الرؤية ذاتها عن تجلي الرب لإلياس Elijah على جبل الرب في حوريب Horeb (سفر الملوك الأول، 13-8:11):

فَقَالَ: «اخْرُجْ وَقِفْ عَلَى الْجَبَلِ أَمَامَ الرَّبِّ». وَإِذَا بِالرَّبِّ عَابِرٌ وَرِيحٌ عَظِيمَةٌ وَشَدِيدَةٌ قَدْ شَقَّتِ الْجِبَالَ وَكَسَّرَتِ الصُّخُورَ أَمَامَ الرَّبِّ، وَلَمْ يَكُنِ الرَّبُّ فِي الرِّيحِ. وَبَعْدَ الرِّيحِ زَلْزَلَةٌ، وَلَمْ يَكُنِ الرَّبُّ فِي الزَّلْزَلَةِ. وَبَعْدَ الزَّلْزَلَةِ نَارٌ، وَلَمْ يَكُنِ الرَّبُّ فِي النَّارِ. وَبَعْدَ النَّارِ صَوْتٌ مُنْخَفِضٌ خَفِيفٌ. فَلَمَّا سَمِعَ إِيلِيَّا لَفَّ وَجْهَهُ بِرِدَائِهِ وَخَرَجَ وَوَقَفَ فِي بَابِ الْمُغَارَةِ، وَإِذَا بِصَوْتٍ إِلَيْهِ يَقُولُ: «مَا لَكَ ههُنَا يَا إِيلِيَّا؟»

تبين تلك الفقرة توقعات النبيّ الأكيدة بالكشف عن حدث كارثي، يعبّر عنه بكلمات تستدعي التجليات الشاعرية. ولكن المواجهة مع إلياس تبقى غامضة لنظلّ غير قادرين على تفسير ما يعنيه «صوت منخفضٍ خفيف» بدقة. أفلا يمكن أن يشير ذلك إلى رفض الرؤية الكارثية وتفضيل الرؤية الروحانية عليها، ليشكل ذلك رؤية استثنائية للمفهوم البديل للتدخل الإلهي، حيث يتوق البشر إلى سماع الصوت الخافت غير المسموع للربّ في خضمّ الأحداث الإنسانية المتلاطمة؟

إلا أن ما وقع لإلياس حدث استثنائي، ففي معظم الأوقات تكون الرؤية الكارثية هي ما يكتسب الزخم والمكانة مع الوقت نظرًا لأنها تعرض معارك كارثية على مستوى الدول. تلك هي الحروب التي يشنّها رب بني إسرائيل على أمم العالم التي تسعى لتدمير شعبه بعد استقرارهم من جديد في أعقاب النفي البابلي، التي تأتي من أرجاء الأرض لتهاجم بني إسرائيل في ديارهم. ونجد تلك الروايات بطابع درامي مختلف في كل مرة - ككوارث طبيعية أحيانًا أو تحولات إعجازية في الطبيعة ذاتها لما فيه مصلحة أتباع الربّ وأرضه. ذكرنا سابقًا توقعات هزيمة الرب للآشوريين التي أعلنت في سفر إشعيا 27-14:24، وكانت الصورة الأكثر دراماتيكية لتلك النبوءة الكارثية هي ما يعرف باسم «حرب جوج ومأجوج»، المذكورة في سفر حزقيال 39-38. تتضمن تلك النصوص إشارات متكررة على إقرار جميع الأمم بألوهية رب بني إسرائيل، وهي فكرة تم التعبير عنها باستخدام الفعل yada باللغة العبرية، ومعناه «يعرف أو يقرّ». فالربّ سيستدرج جوج، قائد تحالف الأمم، إلى كمين على تلال إسرائيل ثم يدمره، ولهذا نرى في سفر حزقيال 38:16 خطاب الرب مباشرًا لجوج بقوله:

«وتصعد على شعبي إسرائيل كسحابة تغشي الأرض. في الأيام الأخيرة يكون. وآتي بك على أرضي لكي تعرفني الأمم، حين أتقدس فيك أمام أعينهم يا جوج.»

ويعد انتصار إله بني إسرائيل على جميع الأمم التي اجتمعت لقتاله دليلًا لا يقبل الشك بأنه الرب الأوحد والقوة المطلقة وبأنه حامي بني إسرائيل. (ولأفكار مماثلة، يمكن الرجوع إلى سفر إشعيا 26-49:25 وحزقيال 10-21:6 وبخاصة سفر حزقيال 36). أما سفر زكريا 14، الذي كتب في مرحلة لاحقة من فترة ما بعد النفي، فيقدم تعبيرًا مماثلًا وبشكل أقرب إلى الحدث الكارثي، حيث يجمع الرب الأمم كافة في أورشاليم لحوض المعركة فيهلكها هناك مما يسبب اختلالًا حتى في النظام الطبيعي للكون:

«ويكون الرب ملكا على كل الأرض. في ذلك اليوم يكون الرب وحده واسمه وحده.» (سفر زكريا: 14:9).

وكما في الأمر الوارد لبني إسرائيل في سفر التثنية، فإن الكلمة العبرية YHWH تعني أن الإله «يهوه» هو الإله الأوحد والسلطة المهيمنة على الأمم كافة، وأنه ليس إلهًا يعبده بنو إسرائيل فحسب بل إله الجميع. ويتأكد ذلك في الدعاء الذي يحمل معنى مماثلًا في سفر المزامير 79:6:

«أفض رجزك على الأمم الذين لا يعرفونك، وعلى الممالك التي لم تدع باسمك.»

الرؤية الروحانية للتوحيد المطلق

إسرائيل هو أن يهزمهم هزيمة نكراء. ولكن كما هو متوقع من مناقشتنا لما حدث مع إلياس، فإن هناك رؤية أخرى يعبّر عنها بالأمل، وربما بالتوقع، بأن جميع البشر قد يصلون إلى الحدّ المأمول من التنوير الذي يمكنهم من معرفة الحقيقة بأن هناك إلهًا واحدًا مطلقًا. ويظهر هذا الأمل بأوضح صوره في رؤية السلام العالمي الذي يعرب عنها إشعيا الأول ويكررها ميخا. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن رؤية إشعيا في الإصحاح 2 معروضة في سياق مختلف عن ميخا في الإصحاح 4، على الرغم من كونهما قد عاشا في العصر ذاته. ولا يزال المصدر

الأصلي غير مؤكد، بالتالي فإن علينا دراسة كل من هذين النصّين المهمين كلًا على حدة.

ففي سفر إشعيا 2:14 تتجلى رؤية السلام العالمي كجزء من نبوءة أكبر تتحدث عن الهيمنة المطلقة لإله بني إسرائيل. فالسياق يحمل صبغة عالمية واضحة ويعدّ من قبيل الإيديولوجيا الروحانية.

ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب
يكون ثابتًا في رأس الجبال، ويرتفع فوق التلال،
وتجري إليه كل الأمم.
وتسير شعوب كثيرة، ويقولون:
«هلم نصعد إلى جبل الرب،
إلى بيت إله يعقوب،
فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله».
لأنه من صهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الرب.
فيقضي بين الأمم
وينصف لشعوب كثيرين،
فيطبعون سيوفهم سككا ورماحهم مناجل.
لا ترفع أمة على أمة سيفا،
ولا يتعلمون الحرب في ما بعد.

وتتبع ذلك الآيات من 9-5، التي تحمل دعوة لبني إسرائيل ليهتدوا بنور الربّ في سياق ضيّق نسبيًا، بينما تذكرهم بضلالهم السابق وتحذّرهم من بطش الربّ بهم لاحقًا. وفي الآيات من 22-10، نلاحظ أن الأفق يتسع من جديد ليصبح السياق شاملًا للأمم كافة، حيث نتعرف إلى موضوع رئيس وبارز

في النبوءة التوراتية، وهو «يوم الرب» الذي يحمل منظورًا محليًا وعالميًا. وهناك غموض أكيد ينبع من الإشارة في سياقات مختلفة إلى مصطلحات منها مثل كلمة eres العبرية، وتعني الأرض، التي يمكن أن تعني «الديار». إلا أن أفضل تفسير تحمله نبرة النبوءة هنا هو الطابع العالمي، حيث سيهيمن الرب بقوته على البشرية جمعاء. وتتعارض النبوءة بشكل كبير مع النبرة الروحانية في سفر إشعيا 2:1-4 حيث لا ذكر للبطش أو الدمار، لأن الأمم اجتمعت على الإيمان بقوة كلمة الرب.

وبهذا نجد نبوءة مبشرة للغاية حول السلام العالمي تتبعها توقعات الكارثة. ويمكن لنا مقارنة تسلسل مماثل وارد في سفر يوئيل، الإصحاح 3 و 4، حيث تستهل النبوءات بتوقعاتها بأن كل الأجساد ستضمّ روح الربّ ولكنها سرعان ما تنتقل إلى توقعات ببطش الإله الذي يحوّل النهار إلى ظلمة تلفّ الأجساد السماوية. ولهذا فمن الملفت أن تكون الرؤية الروحانية للسلام العالمي الواردة في سفر ميخا 4:1-4 لا تؤدي بالمثل إلى الرؤية الكارثية التي تعرض القوة الجبارة لإله بني إسرائيل كما في سفر إشعيا 2 الذي تزامن معه. وتمسّك الرسل في معظمه بالإيديولوجية الكارثية - حتى في معرض تجسيد السلم العالمي - وهو ما يعني، على المستوى البشري، حلّ النزاعات بين الأمم دون اللجوء إلى الحروب.

ويؤسفني أن التأثير الدراماتيكي لما ورد في سفر إشعيا 2 والرؤى الروحانية الأخرى للفداء تتضاءل حتمًا عند إجراء التحليل المرتبط بالسياق، ولكن من غير المفيد تجاهل السياق في تلك الحالة. وقد انبثقت الرؤية الروحية، التي تمثل جزءًا من استجابة فريدة من بني إسرائيل للهيمنة الآشورية على العالم، لتكون بديلًا عن السلام الآشوري، إذا صح التعبير. وبدلًا من القوة الدنيوية التي تفرض القانون والنظام، نتعرف هنا إلى مفهوم ملكوت الله، وهو عالم يسير وفقًا لكلمة الله المعلنة القادمة من صهيون Zion. ولكنها لم تؤدّ إلى إلغاء النصوص المرتبطة بالرؤية الكارثية السابقة بالكامل، وبخاصة في فترة العهد

القديم. علاوة على ذلك، فإن الرؤية الروحانية لن تتحقق - حتى في أنقى صورها - إلا من خلال الرفض التام للوثنية، والاعتراف العام بإله بني إسرائيل باعتباره القوة الإلهية الحقيقية الوحيدة .[2]

التعبيرات الأخرى عن الرؤية الروحانية

بالتقدم سريعًا إلى فترة النفي والمرحلة المبكرة لما بعد النفي، فإننا نجد في سفر التثنية- إشعيا، تحديدًا في الفصل 45، تطبيقًا للإسقاط الكارثي لإشعيا الأول في الاتجاه المعاكس. فعلى النقيض من ملوك آشور الذين دمروا شمال إسرائيل ويهوذا - بصفتهم أدوات يهوه - وعلى عكس الفاتح البابلي نبوخذ نصّر الثاني الذي دمر يهوذا وأورشاليم في وقت لاحق بصفته «خادمًا» ليهوه (سفر إرميا 25:9 وآخرون) فقد كلّف الرب قورش الكبير Cyrus the Great، حاكم الإمبراطورية الفارسية، بإعادة شعبه وإعادة بناء هيكل أورشاليم. وكان ذلك سببًا في أن حالفه النصر (انظر سفر إشعيا 7-41:1)، بل إنه في الواقع يوصف بـ «مسيح الرب».

كان ذلك هو الإطار النظري للتوحيد المطلق. وبحسب سفر إشعيا 45، لا يُتوقع أن يعترف قورش، أو أي حاكم دنيوي آخر، بسيادة إله بني إسرائيل قبل أن يُمنح النصر، وهذه نقطة يركز عليها سفر إشعيا بشكل متكرر، حيث يذكر أن الرب دعا قورش باسمه ومنحه التمكين رغم أن هذا الأخير لم يكن «يعرفه». يمثل ذلك أيضًا بداية عملية أخرى يستطيع بنهايتها قورش «معرفة»

(2) بعد نبوءة السلام العالمي التي يرويها ميخا (سفر ميخا 4-4:1) تظهر على الفور عبارة مناقضة (سفر ميخا 4:5): «لأن جميع الشعوب يسلكون كل واحد باسم إلهه، ونحن نسلك باسم الرب إلهنا إلى الدهر والأبد». ومن المقبول عمومًا أن المقطع 4:5 يحمل علامات الحشو الثانوي للنص، حيث يأخذ الفكرة التي تم التعبير عنها في النبوءة الأصلية (4:2) عن السير في دروب الرب، ولكنه يعيد استخدامها من أجل الاعتراف بحق الشعوب الأخرى في اتباع تعليمات آلهتها. فأما النبوءة الأصلية لا لبس فيها في رؤيتها لجميع الأمم التي تتجه إلى إله بني إسرائيل لتسأله الإرشاد والتوجيه، ولكن يبدو أن هناك شخصًا ما كان منزعجًا من تلك الرؤية العالمية الشمولية، تاركًا لنا أن نتساءل من كان ذلك الشخص ولمن يوجه حديثه.

إله بني إسرائيل ليدرك بأنه القوة الكامنة وراء انتصاراته، التي كان هدفها الأساسي مساعدة شعبه من بني إسرائيل. وعلى الرغم من أن غزوات قورش كانت ذات طابع كارثي في حد ذاتها، فإن دوره في إعادة بني إسرائيل يندرج ضمن الرؤية الروحانية. هذا هو الوجه الآخر للأمر كما ورد بوضوح في سفر زكريا: فأجاب وكلمني قائلا: «هذه كلمة الرب إلى زربابل قائلا: لا بالقدرة ولا بالقوة، بل بروحي قال رب الجنود» (زكريا 4 : 6). وأعاد إله بني إسرائيل شعبه ومكّنهم من إعادة بناء الهيكل في أورشاليم دون الاضطرار إلى ممارسة قوتهم العسكرية، كما كان الحال في غزو كنعان واستيطانها في وقت سابق. وبهذا أعاد إله بني إسرائيل ترتيب أوراق السياسة العالمية وتوزيع القوة الإمبريالية ليمهد أمام بني إسرائيل طريقًا سهلًا.

ومن المفيد في هذا السياق الاطلاع على المصادر الكتابية الأخرى التي تتضمن الإيديولوجية الروحانية، التي تعدّ جميعها متأخرة من حيث التسلسل نظرًا لكونها كتبت في حقبة ما بعد النفي. ومن النصوص المثيرة للاهتمام في هذا الصدد الإضافة الأخيرة إلى دعاء سليمان في سفر الملوك الأول 8:22-53، وبخاصة 41-43:

«وكذلك الأجنبي الذي ليس من شعبك إسرائيل هو، وجاء من أرض بعيدة من أجل اسمك، لأنهم يسمعون باسمك العظيم وبيدك القوية وذراعك الممدودة، فمتى جاء وصلى في هذا البيت، فاسمع أنت من السماء مكان سكناك، وافعل حسب كل ما يدعو به إليك الأجنبي، لكي يعلم كل شعوب الأرض اسمك، فيخافوك كشعبك إسرائيل، ولكي يعلموا أنه قد دعي اسمك على هذا البيت الذي بنيت.»

ويلقي سفر إشعيا في الإصحاح 19:19-25 الذي يعدّ مكتوبًا في مرحلة متأخرة (قارن باللغة التي كتب فيها سفر إشعيا في جزئه الثالث الإصحاح 56:6-7) الضوء على اعتناق المصريين للدين وإقرارهم من جديد بألوهية رب بني

إسرائيل وهيمنته. ورغم أن العنصر الكارثي لا يزال حاضرًا، فإن تلك النبوءة تستحضر الرؤية الروحانية بشكل ملموس:

«في ذلك اليوم تكون سكة من مصر إلى أشور، فيجيء الأشوريون إلى مصر والمصريون إلى أشور، ويعبد المصريون مع الأشوريين. في ذلك اليوم يكون إسرائيل ثلثا لمصر ولأشور، بركة في الأرض، بها يبارك رب الجنود قائلا: مبارك شعبي مصر، وعمل يدي أشور، وميراثي إسرائيل.» (إشعيا، 25-19:23)

وفي تلك المرحلة، كان من المفهوم أن السلام العالمي يتطلب التعاون بين القوتين السياسيتين العظميين في الشرق الأدنى القديم، وهما مصر وبلاد ما بين النهرين حيث ترتبط السلطة بالأشوريين. وهنا نرى أن بني إسرائيل اكتسبوا مكانة وعلوًا يتجاوز أهميتهم السياسية ليصبحوا على قدم المساواة مع الإمبراطوريات العظمى بفضل ما منحتهم إياه حقيقة الدين، الذي سيلقى اعترافًا عالميًا في النهاية.

يأتي فيما بعد سفر يونان، وهو أمثولة متأخرة نسبيًا عن التوبة والرحمة الإلهية. والآن تمكنت من فهم سبب حدوث القصة في نينوى Nineveh، العاصمة الآشورية في عهد سنحاريب Sennacherib: فهي تحيي الذكرى الوطنية لأزمة حدثت منذ زمن بائد. يمكن أن نرى في قصة يونان «يونس» صدى متأخرًا للتهديدات الآشورية التاريخية، التي تربط مصير بني إسرائيل مرة أخرى بمصير الإمبراطوريات. كما أنها تتناغم مع سفر إشعيا 19 الذي يتحدث عن آشور المباركة وصنيعة يد الرب. قارن بين «وعمل يدي أشور» في سفر إشعيا:19:25 و ماورد في سفر يونان 11-4:10: فقال الرب: «أنت شفقت على اليقطينة التي لم تتعب فيها ولا ربيتها، التي بنت ليلة كانت وبنت ليلة هلكت. أفلا أشفق أنا على نينوى المدينة العظيمة التي يوجد فيها أكثر من اثنتي عشرة ربوة من الناس الذين لا يعرفون يمينهم من شمالهم، وبهائم كثيرة؟»

يجسد يونان «يونس» ذروة السماحة، وتروي قصته حكاية اعتناق الدين، فالإصحاح الأول من سفر يونان يروي حكاية سفينة في طريقها إلى ترشيش Tarshish تباغتها عاصفة عاتية فيصلي كل من على متنها ويدعو ربه بالنجاة. ولكن بعد أن يسوء الحال يعترف يونان بأنه أغضب إلهه الذي يعبده: فقال لهم: «أنا عبراني، وأنا خائف من الرب إله السماء الذي صنع البحر والبر.» (سفر يونان 1:9). وبينما سيطر الهلع على الرجال في السفينة، وهم يحاولون يائسين الوصول بها إلى اليابسة، فقد تضرعوا إلى الرب لينقذهم لئلا يكونوا السبب في قتل إنسان. ومن المثير للدهشة أنهم اعتبروا يونان شخصياً بريئًا رغم الدليل الواضح على ذنبه، كما أنهم أقروا بأن إله يونس هو من سبّب العاصفة، حيث كانت إثارة العواصف المدمرة من تبعات غضب الآلهة. فصرخوا إلى الرب وقالوا: «آه يا رب، لا نهلك من أجل نفس هذا الرجل، ولا تجعل علينا دما بريئا، لأنك يا رب فعلت كما شئت.» (سفر يونان 1:14). ومع سير أحداث القصة، نرى أن ملك نينوى وشعبه قد أصغوا لموعظة رسول بني إسرائيل وعليه فقد أنقذهم الرب. وبرأيي، تصنّف هذه الرؤية لقصة يونان «يونس» على أنها شبه كارثية، ولكنها في الوقت ذاته تحمل في طياتها التنوير الذي عبّر عنه استعداد أشخاص ذوي معتقد ديني مختلف للاعتراف بحقيقية دينيّة وقدرتهم على رؤية الحقيقة من معايشة الأزمة. ومن المفارقات أن هذه القصة تظهر جانبًا إيجابيًا للشرك من حيث تقبّل تعدد الآلهة التي تعبدها الأمم المختلفة بدلًا من الإصرار على الإقصاء المطلق والاعتراف بإله واحد فحسب. إلا أن التحليل النهائي يظهر بأن إله بني إسرائيل هو الذي خلق الطبيعة الذي يحكم السماء والأرض وما بينهما.

الملخص والملاحظات الختامية

مع دخولنا العصر الهلنستي، تتجلى الرؤية الكارثية من جديد في الشكل المأساوي لنهاية العالم كما يظهر في سفر دانيال مثلاً. وتتحول عقيدة الخضوع للإمبراطوريات، التي هي أدوات في يد إله بني إسرائيل، لتنتقل إلى البطالمة والسلوقيين. ويمكننا أن نرى هنا طبقات متعددة من الرؤى المبهمة والمروعة التي تشير إلى الإمبراطوريات المتعاقبة من منظور بانورامي، لتغطي دهوراً من الزمن. وينتقل ملكوت الله إلى الأوساط السماوية فيما يمكن النظر إليه على أنه لاهوت لليأس، أو رد فعل شبيه بالحكمة على تعاقب يبدو بلا نهاية للإمبراطوريات العالمية. وقد أصبحت الرؤية الرئيسة كارثية بعد كلمة «اذهب» كما يبين سفر دانيال 11، فهو يبدو كإعادة لحرب جوج ومأجوج ولكن سفر دانيال بالكاد يشير إلى أن الفداء سوف يتحقق أصلاً عبر التحول المستنير إلى الإيمان بالله الواحد الحقيقي. وتبرز هنا ضرورة فرض نظام عالمي جديد يفرض نفسه بقوة من الأعلى وبشكل دراماتيكي.

يتحدث الكتاب المقدس العبري عن الرؤية الروحانية «بصوت منخفض خفيف»، مقارنة بالتأكيد على الرؤية الكارثية. ولفترة من الوقت، بدا مستقبل اليهود من بني إسرائيل مفعماً بالأمل بعد نجاتهم من التهديد الآشوري في عام 701 قبل الميلاد وبعد استرداد صهيون في الحقبة الأخمينية. ولكن الحال لم يطُل بهم حيث أدى العيش لفترة طويلة جداً تحت السيطرة الإمبراطورية لفقدان أي أمل بنجاة قريبة. ومع انتهاء تلك الحقبة بدخول الحقبة الهيلينية، نشهد سيطرة قوة دنيوية أخرى ذات عقلية مختلفة، بحيث لا يستطيع سوى الربّ بكل قوته وهيمنته إرساء العدالة والإنصاف في العالم.

هل ترتبط مناقشة نصوص الكتاب المقدس فيما يتعلق بموضوع التسامح الديني، كما سردنا آنفاً، بالوضع الإنساني الحالي؟ وإن كان الجواب نعم، فكيف ذلك؟ اسمحوا لي باقتراح عدد من العوامل في هذا السياق:

1. تمثل السماحة الدينية دومًا وفي كل مكان أداة للواقع الاجتماعي والسياسي، تكون فيه القوة عاملًا ثابتًا.

2. يرتبط تطوّر التوحيد لدى بني إسرائيل بمراحل الوجود القومي لهم في القدم، ويشكل في أكثر صوره تطورا، استجابة لهيمنة الإمبراطورية الآشورية ثم البابلية، ثم الفارسية. كما نكتشف في نهاية الكتاب المقدس العبري، استجابة أخيرة لواقع الحياة في ظل حكم السلوقيين.

3. التوحيد المطلق هو استبداد بالفطرة، فهذا هو منطقه الأوحد، حتى أكثر النسخ روحانية من النبوّة المطلقة، تتطلب وضع حد للوثنية. وأكثر ما يمكن قوله هو أن على الموحدين التحلي بالصبر والأناة في توقعاتهم، وانتظار قبول الشعوب والأمم كافة للتنوير والتصديق بإله بني إسرائيل، مع إظهار السماحة تجاههم في تلك الفترة.

4. في حال احتواء نصوص الكتاب المقدس العبري على أي نقطة لانطلاق الحوار بين الأديان، فإنها تكمن في الرؤية الروحانية للسلام الدولي، حتى في ظل القيود التي ذكرت للتو. وكما ذكرنا سابقًا، تمثل الحرب وما يصاحبها أكثر أشكال التعصب البشري تطرفًا، وسيؤدي الفشل في إقامة نظام عالمي سلمي إلى فشل أية جهود دولية لتعزيز التسامح الديني. وبرأيي المتواضع فإن الأمل في نهاية كارثية للظلم هو دعوة إلى وقوع كارثة دون تحقيق العدالة.

5. وفي نهاية المطاف، سوف يُطلب من أولئك الذين يصلّون من أجل عالم متسامح بيننا أن يعيدوا تفسير أدياننا بحيث تتلاءم التفسيرات مع صدق البحث عن الحقيقة الدينية بين أتباع جميع الطوائف الدينية، سواء أكانوا مؤمنين أم لا، وسواء أكانوا موحدين أم لا. ونقرأ في سفر أيوب 28:28، وهي جزء من مرثاة الحكمة:

«وقال (أي الرب) للإنسان: هوذا مخافة الرب هي الحكمة، والحيدان عن الشر هو الفهم.»

تشير معادلة الخير مع الإيمان بالدين إلى أن علينا توجيه انتباهنا نحو السلوك البشري باعتباره الاختبار النهائي للقبول الديني، بعيدًا عن نزعتنا لتقييم إخوتنا من بني البشر على أساس قبول كل منا لما يختاره ويعتبره الحقيقة الدينية.

ملاحظات

1. للاطلاع على كيفية ومنهجية تحديد المراحل الثلاث الموضحة في هذا النص لتطور التوحيد الإسرائيلي في «الأيديولوجيا الآشورية والتوحيد لدى بني إسرائيل» Assyrian Ideology and Israelite Monotheism بقلم باروخ أ. ليفاين، العراق 67 رقم. 1 (2005): 427-411 [= Recontre Assyri- ologique International 48 ، رقم. 2 (2005)].

2. بعد نبوءة السلام العالمي التي يرويها ميخا (سفر ميخا 4:1-4) تظهر على الفور عبارة مناقضة (سفر ميخا 4:5): «لأن جميع الشعوب يسلكون كل واحد باسم إلهه، ونحن نسلك باسم الرب إلهنا إلى الدهر والأبد». ومن المقبول عمومًا أن المقطع 4:5 يحمل علامات الحشو الثانوي للنص، حيث يأخذ الفكرة التي تم التعبير عنها في النبوءة الأصلية (4:2) عن السير في دروب الرب، ولكنه يعيد استخدامها من أجل الاعتراف بحق الشعوب الأخرى في اتباع تعليمات آلهتها. فأما النبوءة الأصلية لا لبس فيها في رؤيتها لجميع الأمم التي تتجه إلى إله بني إسرائيل لتسأله الإرشاد والتوجيه، ولكن يبدو أن هناك شخصًا ما كان منزعجًا من تلك الرؤية العالمية الشمولية، تاركًا لنا أن نتساءل من كان ذلك الشخص ولمن يوجه حديثه.

الجزء الثالث
الغرب قبل المسيحية

3

تعبيرات التسامح الديني في الأدب اليوناني-الروماني

كارولين ديوالد

إذا سنحت الفرصة لشخص - أيًا كان - أن يفاضل بين معتقدات شعوب الأرض قاطبة ليختار أحسنها، فلا بد أنه بعد دراسة وافية لميزاتها النسبية سوف يختار معتقدات بلده. فالناس جميعًا بلا استثناء يعتقدون أن عادات بلادهم ومعتقداتها الدينية التي نشؤوا عليها تفضل على سواها، ولهذا فمن المستبعد أن يسخر أحد منها إلا إذا كان فاقدًا للعقل. والبراهين كثيرة على أن هذا هو الشعور السائد عالميًا حول العادات الخاصة بكل بلد. ويمكن للمرء أن يستذكر، على وجه الخصوص، رواية عن الملك داريوس الفارسي، الذي استدعى الإغريق ممن صادف وجودهم في قصره للمثول أمامه وعرض عليهم مكافأة مقابل أن يأكلوا جثث آبائهم الموتى. فكان جوابهم أنهم لن يقدموا على فعل كهذا مهما كان الثمن. وبعد ذلك، وبحضور الإغريق عبر مترجم لكي يفهموا ما يقال، سأل بعض الهنود من قبيلة كالاتيا، وكان من عادتهم أكل جثث آبائهم، ما الذي يطلبونه مقابل قيامهم بإحراق هذه الجثث. فصدرت عنهم صرخة اشمئزاز ومنعوه من ذكر أمر مريع كهذا. وهكذا بمقدور المرء أن يعرف ما يمكن للعقائد والأعراف أن تقوم به. وفي رأيي كان بيندار محقًا عندما قال في قصيدته إن العادات والأعراف هي ملكة كل شيء.

- هيرودوتس (Herodotus)

من كتاب التاريخ (Histories) (الكتاب الثالث، الفقرة 38)

«يا للهول، أعتقد أنني أصبحت إلهًا».

- الإمبراطور فسباسيان (Vespasoan) على فراش الموت. سويتونيوس (Suetonius)، فسباسيان (23)

تعامل قدماء الإغريق والرومان مع مفاهيم الديانة والألوهية بشكل يختلف كليًّا عن أي من الأديان الحديثة، إلا أن ذلك لا ينفي دورهم المؤثر كأسلاف ثقافيين مهمّين لحضارتنا الغربية. فاثنتان على الأقل من الديانات التوحيدية المعروفة في وقتنا الحاضر انبثقتا من بوتقة العالم الإغريقي-الروماني، إلى جانب عادات مدنية عديدة تمثل خلفية الافتراضات الغربية الحالية فيما يتعلق بطبيعة المجتمع السياسي ووظيفته. ومن هنا تبرز أهمية دراسة الأفكار الإغريقية-الرومانية حول التسامح الديني. وإذا كنّا اليوم نطرح السؤال الذي طرحه رودني كينج (Rodney King) -«ألا يمكننا جميعًا التعايش؟» - فإن ما سجله أجدادنا من نجاحات وإخفاقات في هذا المجال سيبقى دليلاً لنا يوجهنا في بحثنا عن الإجابات.

إلا أنه ليس بوسعنا إجراء مقابلات مع قدماء الإغريق والرومان للتعرف على مواقفهم تجاه التسامح الديني. ما يمكنني أن أفعله في هذا السياق من خلال هذا المقال، هو إجراء مسح يشمل الموروث الأدبي للعصر الإغريقي-الروماني، في محاولة لاستخلاص بعض الافتراضات الثقافية والسلوكيات الفكرية الكامنة خلف تطور البنية السياسية والدينية للعالم القديم، كما وصفه روبرت بيرشمان (Robert Berchman) وكيفن كوريجان (Kevin Corrigan) [في هذا الكتاب]. لا يتحدث الدليل الأدبي الذي نتناوله بصوت أو رأي واحد أو بلغة واحدة، لكن المزيج الذي يطرحه هذا الدليل يعبّر عن تنوع المواقف المسببة للممارسات الثقافية التي يصفها.

بيد أنه لا بد من إشارة تحذيرية في هذا الصدد، فالأعمال الأدبية التي أتناولها هنا هي مختارات مما يزيد على ثمانية قرون من التجارب الحياتية لاثنتين من الحضارات المعقّدة شديدة التنوّع، وهي موروث أشخاص من مناطق تمتدّ من إسبانيا إلى سوريا، وغالبية أراضي حوض البحر الأبيض المتوسط بينهما. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الأعمال هي أعمال ألّفها رجال حصرًا، من

هوميروس (Homer) مؤلف الشعر الشفوي الذي عاش في العصر القديم (القرن الثامن قبل الميلاد)، وصولًا إلى لوسيان (Lucian) السفسطائي الذكي خلال حقبة السفسطائية الثانية (القرن الثاني الميلادي)، وغيرهم من الرجال إما ممن ينتمون للطبقة العليا المثقفة، أو ممّن تم قبولهم في هذه الطبقة اعترافًا بمواهبهم الأدبية غالبًا. لم يصلنا أي عمل أدبي يعبّر عما قد يدور في خلد رجل الشارع (ناهيك عمّا قد يدور بخلد نساء تلك الحقبة) حول التسامح الديني في العالم الكلاسيكي القديم. وأخيرًا، فإن الأعمال التي وصلت إلينا ونطرحها هنا هي أعمال لم يتناول مؤلفوها مباشرة مسألة التسامح الديني؛ بل برزت مواقفهم بشكل ضمني غير مباشر في نصوص كتبت لترفيه جمهورهم أو لتعليمه مسائل أخرى مختلفة كليًا. وفي معظم الحالات، جاءت المواقف والأفكار المتعلقة بما نسميه الدين جزءًا من خلفية محايدة لا تركيز عليها لموضوع النص الرئيس. ومن الصعب أحيانًا تحديد نبرة نص أو تعليق ما بشكل صحيح. في هجومه الشرس المطوّل الموجّه لذكر عيوب النساء، يسخر الشاعر الروماني جوڤينال (Juve-nal) من امرأة رومانية تطلب النصح والمشورة متنقّلة بين سلسلة من العرّافين (6.524-527):

ولم يكد الرجل [المصري] يمضي حتى جاءت امرأة يهودية مشلولة، تركت سلّتها والقشّ، تطلب الحديث معها على انفراد، مدّعية إنها من مفسري أحكام القدس، وأنها كاهنة عليا، وأنها وسيط موثوق لدى السماوات العليا. وسرعان ما تملأ اليهودية كفها بالنقود وإن كانت معدودة، فاليهودي سيحكي لك الأحلام كما تشاء مقابل أجر زهيد.

هل يعكس هذا النص تعصبًا دينيًا، أم إهانة عرقية، أم أنه مجرد تعبير عام سائد عن كراهية النساء أو كراهية الجنس البشري ككل؟ من الصعب أن نحدد.

ومن جهة أخرى، فإن بعض هذه القيود تعتبر ميزة، لغايات هذا العمل. فكتّاب الشعر والنثر لم يعمدوا لتنقيح إجاباتهم ومواقفهم بما يتناسب مع

التوقعات المرجوّة من مقابلة فعلية، لكنهم في غالب الأحيان طرحوا هذه الأفكار كأمر مفروغ منه، وهو ما توقعوه من معاصريهم أيضًا. كما أن الكثير من الأعمال الأدبية الواردة هنا هي في الأساس جزء من التراث العرقي ورأس المال الثقافي لرجال من أواخر العصر القديم، مثّلوا النخبة الحاكمة لمدن العالم الإغريقي-الروماني، الذين طوّروا فكرة التسامح السياسي التي تناولها البروفيسور بيرشمان في الحقبة الرومانية الإمبراطورية الوسطى. وقد أنتج أدباء الشعر الغنائي والملحمي الأوائل، وكبار المسرحيين والخطباء، وفلاسفة ومؤرخو وخطباء الإغريق والرومان وشعراء أواخر العصر، نصوصًا تعلّم المثقفون من شباب الإغريق والرومان من العائلات ذات النفوذ حفظها وتقليدها في مدارسهم، كما كانوا يقرؤونها في أوقات فراغهم، وعمدوا إلى الإشارة إلى هذه النصوص في أعمالهم الأدبية وخطاباتهم السياسية تلميحًا، متوقعين أن يفهم الجمهور هذه التلميحات. وقد تزينت المدن الإغريقية والرومانية والمدن الحرة بأعمال فنّية تصوّر هذه المؤلفات - ومنها تماثيل الآلهة والرجال والنساء ذوي الحظوة لدى آلهة العالم الإغريقي-الروماني، ولوحات وصور فسيفساء تصوّر مختلف المواجهات الأسطورية بين الإنسان والآلهة.

وقبل الانتقال مباشرة إلى الأسئلة المتعلقة بالتسامح، التي طرحها ويليام سكوت جرين (Willian Scott Green) في هذا الكتاب (وهي في الواقع أسئلة تستفز العقل وتحرّض على التفكير)، فإنني أود أن أستعرض بشكل سريع بعض الأمور التي تميز إلى حد كبير الافتراضات الثقافية للإغريق والرومان القدماء فيما يتعلق بالدين بشكل عام. حيث لم يكن لدى الإغريق القدماء في لغتهم كلمة يمكن ترجمتها بمعنى التسامح، بل إن لغتهم لم تكن تضم كلمة تعني الدين. ومن الكلمة المرتبطة بالدين كلمات مثل (ta theia) التي تعني حرفيًا (الأشياء المرتبطة بالآلهة)، و(theôn) وتعني (العبادة)، و(hosiotês) وتعني (طقوس الطهارة)، و(eusebeia) وتعني (التقوى والصلاح). حتى في اللغة اللاتينية،

فإن كلمة (religio) تعني (الخوف من الآلهة) أو (التقوى) أو (الالتزام الديني)، وذلك قبل أن تكتسب الكلمة في لاتينية الحقبة المتأخرة معنى نظام المعتقدات الدينية الذي نربطه بها في الوقت الحاضر. (ينسب قاموس لويس وشورت للغة اللاتينية هذا الاستخدام إلى فلافيوس يوتروبيوس (Flavius Eutropius) في أواخر القرن الرابع الميلادي، وإلى أميانوس مارسيليانوس (Ammianus Marcellinus) في فترة لاحقة).[1]

بالنسبة لقدماء الوثنيين في حوض البحر الأبيض المتوسط، اختلفت الحكايات التي أسهمت في تشكيل أفكارهم حول الدين اختلافًا بيّنًا عن تلك التي ساهمت في تشكيل هوية الأديان اليوم. لقد نشأ عالم البشرية والجيل الأول من الآلهة من نفس الأصول بالنسبة للإغريق، ولاحقًا - حسب الأساطير والتراث الأدبي على الأقل - بالنسبة للرومان الذين واصلوا تطوير ما بدأه الإغريق. وبحسب كتاب ثيوغونيا، أو أنساب الآلهة (Theogony) للشاعر هسيودوس (Hesiod)، الذي ألّفه في القرن السابع قبل الميلاد، فإن بداية النشأة كانت بظهور كل من كاوس أو Chaos (الفراغ) وجايا أو Gaia (الأرض) وإيروس أو Eros (الرغبة)، ثم حملت جايا بأورانوس المرصّع بالنجوم أو starry Ou-ranos (أو السماء)، «لكي يغطيها من جميع الجهات»، (أنساب الآلهة، 127). أجبر الأرض والسماء على الانفصال عن بعضهما عندما قام أحد أبنائهما، وهو كرونوس (Cronos) بإخصاء والده، فرمى بأعضائه التناسلية في البحر، ومن الزبد الذي تشكّل في البحر على جزيرة قبرص، أو سيثيرا (Cythera) خلقت أفروديت (Aphrodite)، إلهة الحب. شكّل أبناء كرونوس وأحفاده العمالقة،

(1) يشير واتكينز (90) بخصوص كلمة التسامح، الجذر الإندو-أوروبي tele-، بمعنى «يرفع أو يدعم أو يرسخ»، أما مشتقات الجذر فتشير إلى الأوزان المرقّمة وإلى النقود والدفعات. أما الجذر اللاتيني لهذه الكلمة فيعني «يحمل، يرفع، يتحمل»، ومن الكلمات الأخرى المشتقة من نفس الجذر كلمات «رسم، الانتقام، الطالن (من وحدة الوزن اليونانية للذهب أو الفضة)، وجميع المشتقات من تصريف الفعل اللاتيني المبني للمجهول latus-(t): «محمول، مرفوع»: يوازن، متمهل، مشرّع، يرتبط، وغيرها.

أو الجبابرة، الآخرين (Titans) وآلهة أوليمبيا (theoi)، وهم اثنا عشر إلهًا عاشوا على قمة جبل أوليمبس (Mount Olympus) كقبيلة واحدة كبيرة، يحكمها الأب زيوس (Zeus) (حسب الأساطير اليونانية) أو جوبيتر (Jupiter) (حسب الأساطير اللاتينية).

(ملاحظة: تأثرت هذه الرواية لقصة النشأة التي كتبها هسيودوس تأثرًا كبيرًا بأنساب الآلهة في روايات الشرق الأدنى. حيث نرى في الأساطير الهندية-الأوروبية الأكثر قدمًا أسماء مألوفة للآلهة، منها على سبيل المثال الإله الأب في السماء زيوس، أو جوبيتر، والإلهان التوأمان ديوسكوري (-Dioscu ri) - قارن مع الأسڤينز (Asvins) في الديانة الهندوسية - إلا أن أساطير النشأة التي شكّلت الموروث الأدبي الإغريقي-الروماني المتأخر هي في الأساس ما كتبه هسيودوس).[2]

قام الآلهة، بطرق مختلفة تبعًا لاختلاف رواية الأسطورة، بخلق البشر من الأرض ومنحوهم الإحساس، أما الجبّار بروميثيوس (-Titan Pro metheus) فقد منحهم النار، وقد عوقب لأجل ذلك لأن زيوس اعتقد أن الإنسان سيصبح بفضل النار قويًا كالآلهة. كان للآلهة (ولا نعني فقط الآلهة على جبل أوليمبوس، بل يشمل ذلك آلهة العالم السفلي (chthonic gods) الذين يقطنون باطن الأرض، وغيرهم من الكائنات الإلهية ذات الطبيعة القريبة من الأرض - مثل الحوريات وآلهة الأنهار وغيرهم) سطوة على البشر، مما يعني أنهم كانوا يتوقعون من البشر الاعتراف المستمر الذي يتجلى بصورة طقوس القرابين والصلوات، بالإضافة إلى طاعة البشر لمعايير السلوك التي تشكّل الأعراف الأخلاقية المجتمعية. أما الآلهة أنفسهم، على الأقل خلال الحقبة المبكرة، فلم يكن عليهم الارتقاء إلى نفس المستوى من المعايير الأخلاقية. ففي

(2) يناقش بوركيرت (15-19) تهميش الآلهة الهندية الأوروبية المبكرة في الأساطير الإغريقية. ويمكن العثور على إشارات للعناصر الهوريانية والحثية والأكادية والبابلية في قصائد هسيودس، حيث إن والده قدم إلى مدينة بيوتيا من آسيا الصغرى.

كتابات هوميروس، تبرز إحدى أهم صفات الألوهية والمتمثلة بقدرة الإله على القيام بأشياء لا يمكن للبشر القيام بها، مقابل تبعات مؤقتة فقط تلحق بها جراءها.[3] كما أن كتابات هوميروس والأعمال الأدبية اللاحقة تصوّر لنا كيف يكيد الآلهة لبعضهم البعض ويشنّون الحروب حتى ضد بعضهم، مستخدمين البشر لتحقيق غاياتهم كما لو كانوا بيادق على رقعة الشطرنج. ولكن لأن الآلهة خالدة، فإن ما يفعلونه لا يحمل أهمية كبيرة في نهاية المطاف؛ حيث يصف والتر بوركيرت (Walter Burkert) المعركة الحاسمة في الإلياذة (Iliad) بكونها «مسرحية هزلية لا ضير منها».[4] وفي جميع الأحوال، بحسب ما ورد في الأعمال الأدبية وكذلك في المعتقدات الشعبية لعامة الإغريق والرومان، فإن تقصير الناس، بشكل فردي أو جماعي، في تكريم الآلهة والالتزام بطقوس الاسترضاء والسلوك الأخلاقي كان يؤدي إلى عقاب من الآلهة بالمرض أو موت المحاصيل أو الماشية، أو النزاعات الأهلية أو الهزيمة في المعارك، أو الكوارث الطبيعية، أو الموت المفاجئ. فالآلهة يعبرون عن استيائهم من الإنسان عبر هذه الكوارث، كما يمكنهم -إن أرادوا ذلك - إطلاع البشر على المستقبل من خلال الأحلام أو البشائر والنذائر، أو من خلال النبوءات كتلك التي توجد في ديلفي (Del-phi) أو دودونا (Dodona) أو كوماي (Cumae).

عند طرح المسألة بهذا الشكل فإنها تبدو لنا بدائية وغريبة. لكنها لا تبدو كذلك إن تناولناها من منظور آخر. فالأساطير أو الحكايات حول الآلهة التي وردت بشكل متكرر في الوعي الأدبي للحقبة الإغريقية-الرومانية، لم تسهم في تحديد معالم الديانة الإغريقية الرومانية بشكل مماثل لدور السجلات التاريخية لأصل النشأة في تشكيل العديد من الأديان الحديثة. فالعامل المهم في هذا

(3) انظر، على سبيل المثال، قصة أفروديت وأريس في ملحمة الأوديسة (Odyssey) لهوميروس، الكتاب الثامن. وبحسب بوركيرت (128)، فإن مدوني الأساطير، أو الميثوغرافيون، عددوا أبناء زيوس من 115 امرأة من البشر.

(4) بوركيرت، 122.

السياق لم يكن الروايات المتعلقة بالآلهة، بل الممارسات الدينية الصحيحة. فالآلهة بالنسبة لقدماء الإغريق والرومان كانوا حرفيًا، وبشكل مؤكد يظهر تكرارًا، هم القوى المختلفة التي قد تؤثر على حياة الإنسان، ولهذا السبب فقد كان على العامة استرضاء هذه القوى لكي يعيشوا حياة جيدة إلى حد ما. وبهذا المنطق، فقد شكّلت الموارد الطبيعية وقوى الطبيعة، والقدرات الجسدية أو الفكرية أو الفنية التي يتميز بها بعض البشر، حتى جمال الشكل - كل هذه كانت تعتبر بداهة كهدايا ومنح من القوى الإلهية. وقد عبر هيرودوتس، المؤرخ من القرن الخامس، عن هذا التأكيد بشكل واضح: فالاسم الذي أطلق على الآلهة هو (theoi) لأنهم يرسون النظام في العالم (والجذر اليوناني للفعل (يرسي) هو (-the) (2.52). ورغم أن هذا التحليل لأصل الكلمة قد لا يكون صحيحًا، إلا أنه كان تعبيرًا عن حقيقة دينية.[5]

بدأت هذه الحالة بالتغيير مع ظهور كتّابات الفلاسفة الأيونيين في القرن السادس قبل الميلاد، والمفكرين السفسطائيين والأثينيين في القرنين الرابع والخامس. وهكذا، وفي أواخر القرن الخامس على سبيل المثال، كان بوسع أريستوفان، أو أريستوفانيس (Aristophanes) السخرية من مختلف الأفكار المتعلقة بقوى الطقس وظواهره وعبادتها، وذلك في مسرحيته الكوميدية السحب (Clouds). حتى في هذه المسرحية، فقد تبيّن أن السحب ذاتها هم وكلاء زيوس الذين يفرضون السلوكيات المدنية الحميدة، وليست تلك المفاهيم التجريدية المفكرة، الفاقدة للحس الأخلاقي، كما افترض السفسطائي سقراط (Socrates) في المسرحية. ويبرز هنا جانب آخر للاختلاف بين العالم الإغريقي-الروماني وعالمنا: فقد ميّز الإغريق والرومان بكل وضوح بين الممارسات الدينية من جهة، التي كان لا بد من الالتزام بها لأنها تمثل العقد بين الآلهة والبشر،

---

(5) يعلق واتكينز (18-19) بأن هيرودوتس قد يكون محقًا، فكلمة theos ربما تكون فعلًا مشتقة من الجذر الإندو-أوروبي -dhē؛ بمعنى يضع.

وبين الأفكار والكلمات المتعلقة بالآلهة من جهة أخرى، التي كان هامش التغيير فيها أكثر اتساعًا - بل وصل إلى حد ما يمكننا وصفه باعتباره تسامحًا هائلًا.[6] (إلا أننا سنتناول هذه الفكرة بمزيد من التفصيل لاحقًا، حيث إن الصورة التي عرضها أريستوفان للمفكر أرسطو (Aristotle) في مسرحية السحب، وبحسب رأي أفلاطون، لعبت دورًا في مقتل أرسطو الحقيقي لاحقًا بعد عشرات السنين من عرض المسرحية للمرة الأولى).

نلاحظ إذًا أن الأفكار الأساسية التي تقوم عليها التصورات الأدبية للدين في الأعمال الإغريقية-الرومانية القديمة تبدو غريبة تمامًا بالنسبة لنا اليوم، بينما بعضها مألوف بدرجة مقلقة. إلا أنها تستحق التوضيح باعتبارها خلفية للثقافة الغربية، التي برزت فيها التعليقات حول التسامح، التي سنتناولها لاحقًا. وبناء على هذه الأفكار كمقدمة للموضوع، لنستعرض معًا الأسئلة الخمسة التي طرحها ويليام سكوت جرين:

(1) ما هو دور الأديان الأخرى بحسب المصادر الكلاسيكية للديانة التي تدرسونها؟

(2) هل تحظى الديانات الأخرى بالاعتراف أم الرفض أم يتم فقط احتمالها أم أنها ذات دور ديني بنّاء؟ هل يتم التعامل مع الأديان الأخرى كوحدة واحدة أم تتم المفاضلة بينها؟

(3) كيف تبرر مصادركم، أو تفسّر وجود واستمرارية الأديان الأخرى؟ هل تنظر للأديان الأخرى باعتبارها أخطاء أم حوادث عارضة أم عواقب للشر، أم جزءًا بناءً من الواقع، أم خليطًا متنوعًا من الخيارات المذكورة؟

(4) طالما أننا ندرك أن الأديان تنطوي على آراء متباعدة - ومتعاكسة أحيانًا - تجاه الأديان الأخرى، فما هي خطوط الصدع المذهبية التي تنتج هذا

---

(6) السخرية التي تعرضها ملهاة الضفادع لأريستوفان من ديونيسيوس أو بوسيدون أو هيراكليس، والإله البربري الأجنبي في الطيور (Birds)، هي أمور لن تلقى التسامح في يومنا الحاضر.

التباعد؟ أي التعاليم في المصادر التي تدرسونها تبرر التسامح مع الأديان الأخرى، وأيّ التعاليم التي تبرر التعصب تجاهها؟

(5) هل هناك عوامل تاريخية و/أو سياسية و/أو سلوكية مرتبطة بالتعبير عن التسامح في الديانة التي تدرسونها؟ أو مرتبطة بالتعصّب؟ كيف يمكننا أن نفسر اختيار من يعتنقون هذه الديانة بين التسامح والتعصب؟

سأطرح النقاش التالي ضمن ثلاث مراحل مقسّمة زمنياً بشكل تقريبي، آخذة بعين الاعتبار الأجزاء ذات الارتباط الواضح بالأسئلة الخمسة لكل مرحلة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس من السهل فصل المراحل عن بعضها البعض. فالمرحلة الأولى المبكرة تستمر خلال العالم الإغريقي-الروماني من حيث بعض الجوانب، فيما تنضم إليها المراحل الأخرى. كما أن بعض التطورات التي سنراها في الحقب اللاحقة كانت قد تمت الإشارة أو التلميح لها في بعض النصوص المبكرة.

أ. الوثنية في أدب وثقافة العصر الإغريقي-الروماني (القرن الثامن قبل الميلاد - القرن الثالث الميلادي)

1. ما هو دور الأديان الأخرى؟

لا تضم الوثنية في العالم الإغريقي-الروماني، بصورتها الأبسط والأكثر استمرارية، أية أديان أخرى. كل ما هناك هو كثرة كاثرةٌ من الآلهة التي تحمل العديد من الأسماء والأشكال. نلاحظ في إلياذة هوميروس أن كلًا من الإغريق والطرواديين يعبدون نفس الآلهة الأولمبية، وكانت هذه الآلهة نفسها تقف في صف أو ضد هذين الشعبين. في افتتاحية القصيدة، نرى زيوس منطلقًا في زيارة «للأثيوبيين الطاهرين» (1.423) الذين يتردد عليهم الآلهة دومًا لتناول الطعام. في وقت لاحق، ينطلق هكتور (Hector) من أرض المعركة إلى طروادة

(Troy)، ليطلب من أمه أن تتلو صلوات للإلهة أثينا (Athene) (6.269)، «لكن الإلهة أثينا أشاحت بوجهها عنها» (6.311)، فهي بالطبع كانت تقف إلى صف الإغريق في حربهم على طراودة. لكن الآلهة الأولمبية هي فقط جزء يسير من طيف واسع في هذا الفكر المؤمن بتعدد الآلهة. «تحفل نصوص الشعراء كاتولوس (Catullus) وڤيرجيل (Vergil) وتيبولوس (Tibullus) وأوفيد (Ovid) بالقوة الإلهية السائدة في الأرياف. فالأشجار مقدّسة: يدرج بلينيوس الأكبر (Pliny the elder) حول هذا الموضوع فقرة طويلة».[7] ويشير بليني الأصغر (Pliny the younger) إلى مصدر نبع الماء كليتومنوس (Clitum-nus): «قرب النبع يوجد معبد قديم ومهيب. فيه يقف الإله كليتومنوس ذاته مرتديًا زيه يغطيه رداء قرمزي الأطراف: والنبوءات العديدة من حوله تثبت حضور ألوهيته وقدرته على التنبؤ بالأحداث القادمة. حول هذا المعبد توجد مذابح عديدة أصغر، كل منها يحوي إلهًا خاصًا به».[8] يصف سترابو (Strabo) منبع نهر ألفيوس (Alpheus)، الذي يجري مرورًا بمدينة أولمبيا: «يحفل مجرى النهر بالمعابد للإلهات أرتميس (Artemis) وأفروديت والحوريات، في بساتين عامرة بالأزهار، ويعزى ذلك بشكل رئيس لوفرة المياه؛ كما تمتلئ الطرقات بالأعمدة الحجرية للإله هرمس، وبمعابد الإله بوسيدون (Poseidon) في منطقة اللسان البحري».[9]

في كل عائلة، نجد أن الناس كانوا يبجّلون الآلهة القديمة الخاصة بكل موطن من خلال الصلوات والتضحيات المختلفة، لكنهم أيضًا كانوا يبجّلون القوى التي تحكم مناسبات بعينها أو لحظات فارقة هامة: مثل الولادة ونضوج الأطفال

(7) فيرغسون، 66.

(8) بليني، الحلقة 8.8، في فيرغسون 66-67. جميع الترجمات من اليونانية واللاتينية في هذا المقال هي تلك التي عثر عليها في مصادر ثانوية تم الاستشهاد بها، باستثناء الحالات التي ضمّت إشارة إلى مرجع يحدد الكاتب القديم.

(9) سترابو 8، 343، في فيرغسون 67.

والمراحل المختلفة من السنة الزراعية. وعندما كان الشخص يزور مدينة أخرى، حتى لو كانت على مقربة من مدينته فإنه يكون على ثقة من أن أساليب وصف وتبجيل الآلهة في تلك المدينة، حتى طريقة الأفكار المتعلقة بالآلهة، ستختلف إلى حد ما عنها في ممارساته المألوفة.[10] أما إذا ارتحل إلى مدن أبعد، حيث لا يتحدث أهل المدينة اليونانية أو اللاتينية، فإنه يتوقع أن تحمل الآلهة أسماء مختلفة كما أن أشكالها وعباداتها ستختلف اختلافاً كبيراً. يناقش هيرودوتس عبادة الإلهة أثينا لدى قبيلة الأوس (Ausees)، وهي قبيلة ليبية: فهم يحتفلون «بعيد أثينا مرة كل عام، وفيه تتوزع الفتيات غير المتزوجات بين مجموعتين تتقاتلان بالحجارة والعصي. وتقول النساء أنهن بهذه الطريقة يؤدين واجباتهن تجاه إلهة بلادهن، التي نسميها نحن أثينا» (4.180). وقد اعتاد القدماء «البحث عن القوى (numina)»، أو الأرواح، فيتعرفون على أسماءها الصحيحة ويقدمون لها حقوقها، بطبيعة الحال.[11]

2. هل هناك اعتراف بالأديان الأخرى أم رفض لها، أم هل يتم التعايش مع وجودها ببساطة أم اعتبار وجودها والتعامل معها بنّاءً من الناحية الدينية؟ وهل ينطبق التعامل ذاته على جميع الأديان الأخرى أم أن هناك تمييزاً في التعامل معها؟

3. كيف تبرر المصادر وجود الأديان الأخرى واستمرارها؟ هل يُنظر إلى الأديان الأخرى على أنها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر أم أنها جانب بنّاء من الواقع، أم مزيج من كل تلك الخيارات؟

---

(10) يذكر فيرغسون (جرانت وكيتزينغر، الجزء 2، 856) قائمة كوك (Cook) التي ضمّت 250 لقباً معروفاً لزيوس، و50 على الأقل لجوبيتر، و100 لأثينا.

(11) فيرغسون، 72. ترافق هذا الطقس مع شيء من القلق، حيث يختتم هيرودوتس شرحاً حول أهمية الإله هيراكليس المصري بالنسبة للإغريق برجاء وحيد، «هذا هو كل ما سأذكره بهذا الخصوص، راجياً أن تصفح الآلهة والأبطال عن كلماتي!» (2.45). وتضيف ديبورا بوديكر أن الإغريق، على سبيل المثال ومنذ زمن هيرودوتس، كانوا شديدي الانتباه للاختلافات في العقائد والمعتقدات الدينية، وقد وظفوا هذه الاختلافات كعلامات فارقة مهمة تميز الثقافات عن بعضها البعض.

بناء على ما سبق، لا تنطبق هذه الأسئلة على تلك الحقبة حتى يقابل الإغريق والرومان أديانًا لا تعترف بالتكامل التوافقي الذي وصفناه سابقًا، وذلك خلال العصر الهلنستي، وخاصة في مراحله الأخيرة في الإمبراطورية الرومانية. وهذا لا يعني أن أصداء التسامح والتعصب تغيب كلياً في العصر المبكّر، حيث تظهر في النصوص الأدبية المبكرة تعبيرات عن التعاطف الإنساني تجاه الغرباء أو الأعداء، وهي مواقف تسهم دون شك بطريقة التفكير بالتسامح الديني والتعبير عنه لاحقًا. تمثّل الدين خلال تلك الحقبة المبكرة إلى حد كبير باتباع ممارسات المجموعة التي ينتمي إليها الفرد. بالنسبة لليونان، كانت هذه المجموعة هي العشيرة والمدينة. ينطبق الأمر نفسه، بالطبع، فيما يتعلق بتصورات الكراهية والتعصب. لذا فإننا سنتناول السؤالين الرابع والخامس وفق هذه التصورات.

4. أي التعاليم تبرر التسامح مع الأديان الأخرى، وأيّ التعاليم التي تبرر التعصب تجاهها؟

حتى وإن لم يكن لدى الإغريق كلمة تعني التسامح، بهذا المعنى فقد كان من الواضح أن أوائل الإغريق عرفوا وجربوا وقدّروا ميزة الشعور بالآخرين تجاه الأجنبي، أو الآخر، وهو ما سيتطور لاحقًا ليمثل التسامح العرقي والديني. ولعل أشهر الأمثلة ترد في الإلياذة، وهي قصيدة مبكرة تناولت الحرب التي استمرت عشر سنوات في طروادة، حيث قدّر للإغريق أن يدمروا المدينة وغالبية سكانها. إلا أن الملحمة قرابة النهاية تروي لنا واحدة من أكثر الفقرات تأثيرًا في الأدب الإغريقي، إذ تعبر عن فكرة الإنسانية المشتركة التي تربط الأغراب معًا، وإن كانوا أعداء. قام أخيل (Achilles) بقتل هكتور، ونراه يجر جسده يومياً في أنحاء المدينة مربوطًا بالعربة، ساعياً لإهانة الجثة. تشعر الآلهة بالإهانة، فيرسل زيوس الإله هرمس إلى بريام (Priam)، وهو ملك طروادة المسنّ كسير القلب. يقود هرمس بريام عبر خطوط الأعداء لزيارة أخيل في معسكر أخيان (Achaean)، فيرجوه الملك الشيخ طالبًا جسد ابنه هكتور، ويقبّل يد عدوه متضرّعًا:

هكذا تحدث [بريام]، لحرك في قلب الآخر الحزن والفجيعة على مقتل والده. أمسك [أخيل] يد الشيخ ودفعه برفق، وبينما ركع بريام عند قدمي أخيل، فاضت الذكريات في قلبي الرجلين، فبكى الشيخ لمقتل ابنه هكتور، وبكى أخيل مجددًا لمقتل أبيه فطرقل (Patroklos). وارتفعت أصوات نحيبهما لتملأ أرجاء المكان. ولما روى أخيل غليله بالنحيب وانقضى من نفسه الكرب، نهض من كرسيه وأنهض الشيخ ليقف على قدميه، مشفقًا على مشيبه وتقدم سنّه (24.507-516).

في الحقبة الكلاسيكية التي شهدتها أثينا القرن الخامس، نجد تعبيرًا آخر شهيرًا، وإن كان يعكس التسامح المدني هذه المرة. يرد هذا المثال في خطبة الجنازة التي ألقاها بيريكليس (Pericles)، ووصف فيها لأهل أثينا سبب اختلاف عاداتهم عن عادات غيرهم من سكان المدن الإغريقية الأخرى:

إن الحرية والانفتاح اللذين يميزان الحياة السياسية في مدينتنا، يمتدّان أيضًا إلى حياتنا اليومية ويتجليّان في علاقاتنا مع بعضنا البعض. فنحن لا نجد داعيًا للغضب إذا قرر جار لنا فعل ما يحلو له، ولا نرسل نحوه تلك النظرات الحاقدة السوداء التي تؤذي مشاعر الآخرين، وإن كانت لا تسبب ضررًا حقيقيًا. فنحن [نتعامل مع الغير دون إهانة] في حياتنا الخاصة، لكننا نلتزم بالقانون في شؤوننا العامة. (ثوسيديدز 2:37).[12]

لقد وردت هذه الرؤية سابقًا في المصادر المتوفرة لدينا من تأليف المشرّع الأثيني العظيم سولون، أو صولون (Solon) في سنة 594 قبل الميلاد، حيث ذكر بأنه نجح في تفادي الحرب الأهلية بين أغنياء أثينا وفقرائها، من خلال دوره (كدرع قوي لكلا الطرفين). لاحقًا تبنى أدباء مسرح أثينا في القرن

(12) حتى إن ريكس وارنر (Rex Warner)، في كتاب ثوقيديدس الصادر عن دار النشر بينجوين، يترجم العبارة الأخيرة ترجمة فضفاضة لكي يوضح النقطة الواردة فيها. فالجملة اليونانية التي تعني «نحن نتعامل مع الغير دون إهانة في حياتنا اليومية» تصبح ترجمتها بالإنجليزية ما معناه «نحن نتمتع بالحرية ونتصف بالتسامح في حياتنا الخاصة».

الخامس فكرة المصالحة بين الأعداء المحتملين، واستنبطوا هذه الفكرة وتوسعوا في تطبيقها كعادة مدنية، كما يقال، تجاه الأجانب والمنبوذين والغرباء من مسببي المشاكل. في آخر مسرحيات ثلاثية الأوريستيا (Oresteia)، يصوّر إسخيلوس (Aeschylus) الإلهة أثينا في موقف ترفض فيه الحكم على ربّات الغضب (The Furies) بناء على منظرهنّ المقزز، بل تستقبلهنّ في مجلسها وتستمع إليهنّ، وتمنحهنّ مزايا في مدينة أثينا ستؤدي لاحقًا إلى تحولهنّ إلى يومينيديات (Eumenides)، أو راجيات الخير. من جهة أخرى، يرد مسرحية أوديب في كولونوس أو (Oedipus at Colonus) لسوفوكليس (Sophocles)، أن الملك ثيسيوس (Theseus) وأحد عامة مواطني أثينا، يعبران عن تعاطف معمّم تجاه الملك-المتسوّل الأعمى أوديب، المدنّس والملعون، في آخر أيامه. من الواضح أن الكثير مما ينطوي عليه مفهومنا للتسامح هو أمر اعتقد الأثينيون به كسمة أصيلة في هويتهم وأعرافهم المدنية، في أوج تألق هذه الهوية خلال القرن الخامس.[13]

أما التعصب، عندما يظهر في هذه الأعمال، فغالبًا ما يصدر عن أحد الآلهة الحانق على آخر تجاوز ما يليق به من احترام وتشريف. في مسرحية هيبوليتوس (Hippolytus) التي كتبها يوربيدس (Euripides)، تظهر إلهة الحب أفروديت في بداية المسرحية لتعلن أنها ستعيث الفوضى والدمار لأن الشاب هيبوليتوس حرمها من التشريف اللائق بها، فهو يبجّل أرتميس فقط، إلهة الصيد العذراء. وفي تراجيديا الباكوسيات أو الباخوسيات (Bacchae)، يؤدي الإله ديونيسيوس (Dionysus) الدور نفسه. فهو يحكم على ابن عمه البشري بنثيوس (Pentheus) بأن تمزق جسده نساء طيبة اللواتي فقدن عقولهن (وبينهنّ أم بنثيوس نفسه!).

(13) انظر جونستون، 111، للاطلاع على مدى جدية أثينا الكلاسيكية فيما يتعلق بسمعتها كمدينة عادلة متسامحة شفوقة، فكثيرًا ما تشهد المحاكم رجاء المتهمين بالشفقة من هيئة المحلفين. كانت ساحة أغورا في القرن الخامس تضم نصبًا للشفقة كأحد الآلهة (جونستون، 113، رقم 17). ولكن قارن بقانون المواطنة الذي سنه بيريكليس في عام 450/451 قبل الميلاد، الذي منع منح المواطنة الأثينية لأي شخص لا يكون والداه الاثنين يتمتعان بالمواطنة الكاملة. حتى أن ثيسيوس نفسه ما كان ليحصل على المواطنة بموجب قانون بيريكليس، رغم أنه مؤسس المدينة حسب الأسطورة.

وقد انصب غضب الإله على بنثيوس لأنه أنكر ألوهية ديونيسيوس ومنع طيبة من الاحتفاء بها. أما بنو البشر في المسرحيات، فيختصمون حول تأسيس الطائفة الدينية وممارساتها بالشكل الصحيح، فنرى الملك الشاب المتعصّب بنثيوس في مسرحية الباكوسيات يسخر من جده الشيخ قدموس (Cad-mus) والعرّاف تيريسياس (Teiresias)، لتأديتهما طقوس عبادة ديونيسيوس. أما الملك كريون (Creon)، في مسرحية أنتيجون (Antigone) لسوفوكليس، فيرفض دفن بولينيسيس، شقيق أنتيجون، لأنه هاجم المدينة. كما أنه يحكم على أنتيجون بالموت لأنه مارس الطقوس التي حظرها الملك. إلا أننا هنا نلاحظ بوضوح أسبقية الأحكام الإلهية غير المكتوبة على المراسيم البشرية، حيث يخبر العرّاف تيريسياس الملك كريون أن أنتيجون كانت محقة بعدم رفضه للدفن (998 وما يليها)، وقد دعمت الآلهة موقفها المتعاطف مع العدو المهزوم، الذي هو في الواقع شقيقها. وحول مرسوم الملك كريون تقول أنتيجون: «بالنسبة لي لم يكن زيوس هو من أصدر هذا الأمر./ كما أن تلك العدالة التي تعيش مع الآلهة/ لم تشر إلى تلك القوانين لتطبق بين البشر./ ولا أعتقد أنا أن مراسيمك هي بتلك القوة/ بحيث يمكنك أنت، الفاني، أن تتجاوز/ قوانين الآلهة الثابتة غير المكتوبة./ لا الآن ولا أمس، فهذه القوانين حيّة على الدوام،/ ولا يكون لأحد أن يعرف أصلها ونشأتها عبر الزمن». (مسرحية أنتيجون، 450 وما بعدها).

5. هل توجد عوامل تاريخية أو سياسية و/أو سلوكية ترتبط بالتعبير عن التسامح؟ وكذلك بالتعبير عن التعصب؟ كيف تفسّر الخيارات التي يتم اتخاذها سواء بالتسامح أم بالتعصب في ذلك الدين؟

من المفترض أن أصول التوافق الإغريقي تعود إلى فترة لم يكن الإغريق قد أصبحوا فيها بالفعل إغريقيين - فقد اصطحبوا معهم آلهتهم ومعتقداتهم الهندية-الأوروبية إلى شبه الجزيرة الهيلادية في أوائل الألفية الثانية، والتقوا بسكانها

الأصليين (Pelasgian) وتعرفوا على آلهتهم المختلفة اختلافًا شاسعًا.[14] حدث التوافق بشكليه الداخلي والناتج عن الاحتكاك في بدايات اندماج الإغريق في عالم حوض البحر الأبيض المتوسط، وبمجرد تحولها إلى أمر اعتيادي مألوف فقد باتت تبرز مرارًا وتكرارًا بين القبائل الإغريقية المختلفة، وبين الإغريق والرومان، وبين الإغريق والرومان وغيرهم من الشعوب التي التقوا بها. وظهرت مصطلحات Interpretatio Graeca، أو الترجمة اليونانية و interpretatio Romana، أو الترجمة الرومانية، كأسماء أطلقت بشكل عام على عادة الإغريق والرومان عند التقائهم بآلهة شعب أجنبي، ومنح هذه الآلهة أسماء مألوفة لآلهة إغريقية أو رومانية. قارن كتاب جرمانيا (Germania) للمؤرخ تاسيتس (Tacitus، 43.3).

وتذكرنا الحرية التي مارسها أريستوفان من خلال تأليف حكايات ساخرة حول الآلهة في الكوميديا التي كتبها، مجددًا بالأهمية المحورية التي تحظى بها فكرة الأداء الصحيح للطقوس والشعائر؛ فإذا قام الفرد بتبجيل آلهة المدينة والحي والعائلة، والآلهة التي تتحكم بأبرز اللحظات الفارقة في حياة الإنسان، فإن هذا الفرد لا يعرض مجتمعه للخطر، وكان هذا هو الأمر الأكثر أهمية مما سواه. لكننا مع ذلك نلاحظ في بعض الأحيان أدلة على التعصب الديني.[15] كان الأمر الذي ضايق الإغريق في الحقبة المبكرة هو «الإلحاد».[16] في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، مثل الفيلسوف أناكساغوراس (Anaxagoras) – الذي كان يعتقد أن إله الشمس هيليوس (Helios) كان صخرة كبيرة متوهجة

(14) كان البيلاسجيون حلفاء لشعب طروادة في كتاب هوميروس، وربما انحدروا من منطقة تراقيا ((Thrace 2.2.840))؛ حيث إن هيرودوتس استخدام المصطلح في القرن الخامس للإشارة إلى جميع سكان شبه الجزيرة الهيلينية وما حولها في حقبة ما قبل الإغريق.

(15) انظر مقالات بوديكر ومايجر ودوفر، حول التعصب الأثيني تحديدًا، التي تم توثيقها في قائمة المراجع.

(16) يشير بارك، 201، بقوله: يمكن استخدام الكلمة اليونانية atheos بمعنى الإلحاد (أفلاطون، كتاب الاعتذار، 26 ت)، لكنها الاستخدامات المبكرة لها تعني «عاصي، خبيث» أو «مكروه، منبوذ من الآلهة»، ويستمر ظهور هذه المعاني بالإضافة إلى غيرها، وكذلك هو الحال مع كلمة atheotês. لذا تبادل المسيحيون والوثنيون اتهامات باستخدام هذه الكلمة، والمعنى الذي قصدوه هو «أفكار معصية فيما يتعلق بالآلهة».

-للمحاكمة في أثينا بتهمة المعصية، فرحل إلى مدينة لامباسكوس (-Lampsa cus)؛ ولعل صداقته مع السياسي الأثيني صاحب النفوذ بيريكليس كانت أكثر ارتباطًا بمحاكمته عام 415 قبل الميلاد، من تخميناته الفلسفية. أما الشاعر دياغوراس من ميلوس (Diagoras of Melos) فيبدو أنه سخر من طقوس أسرار إليوسيس (Eleusis) فحكم عليه بالموت وسرعان ما غادر أثينا هاربًا في السنوات الأخيرة من القرن الخامس.[17] وأجبر ألقبيادس (Alcibiades) على الهرب من أثينا أو مواجهة المحاكمة في سنة 415 قبل الميلاد، إذ يظهر أنه سخر من أسرار إليوسيس، كما يعتقد بأنه شوّه تماثيل الأرواح الحامية المنتصبة خارج كل بيت من بيوت أثينا. ولا شك في أن حكم الموت الصادر ضد سقراط سنة 399 قبل الميلاد كان أكثر ارتباطًا بالدور الذي لعبه بعض تلاميذه في هزيمة أثينا خلال الحرب البيلوبونيسية (404-431 قبل الميلاد)، أكثر من ارتباطه بالأفكار الدينية غير التقليدية التي تبنّاها.

ب. عصر المفكرين الأوائل: الفلاسفة الأيونيون، السفسطائيون، المؤرخون (القرن السادس قبل الميلاد - مطلع القرن الرابع قبل الميلاد)

1. ما هو دور الأديان الأخرى؟

تبرز في الأعمال الأدبية لأواخر الحقبة القديمة ومطلع الحقبة الكلاسيكية بعض التوجهات الثقافية التي تشير إلى بدايات فكرة «الأديان الأخرى»، وتلعب دورًا في التطور اللاحق للأفكار الإغريقية-الرومانية حول التسامح والتعصب.

(أ) في البداية، خضعت ممارسات ومعتقدات العبادة الإغريقية لآلهة متعددة في مدن شرق بحر إيجة للتمحيص النقدي من قبل أول مجموعة من المفكرين،

(17) ديلون، 157.

يمكننا أن نسميهم فلاسفة الطبيعة. وكما لاحظنا مسبقًا في الفكر الإغريقي- الروماني، فقد ارتبطت صورة الآلهة ووظائفها ارتباطًا وثيقًا بالعالم الطبيعي - حيث آمن الناس أنهم جزء فعال وواعٍ من عالم، يمكن للجنس البشري استرضاؤه. بدأ الفلاسفة المالتوسيين، حوالي سنة 500 قبل الميلاد، دراسة هذا المفهوم بتعمّق، فشككوا بحقيقة وقيمة الأساطير والطقوس التقليدية والدينية على حد سواء، وذلك في سياق سعيهم لفهم واقع العالم الطبيعي والعناصر التي تدخل في تركيبه وبنيته. ويمكننا أن نلاحظ، دون الخوض في تفاصيل النظريات الفيزيائية العديدة التي وضعها هؤلاء الفلاسفة، أن تخميناتهم وفرضياتهم في مجال العلوم الطبيعية شكّكت أيضًا بالأفكار الدينية الإغريقية، وهو ما أدى أحيانًا إلى إثارة المخاوف لدى المجتمعات الإغريقية، وبالتالي، إلى انتشار تعبيرات عن التعصّب (انظر أ.5 أعلاه). وقد أدى ذلك إلى تنامي الفرقة بين الدين الشعبي والفلسفة.

يقول زينوفانيس من كولوفون (Xenophanes of Colophon): «لقد نسب هوميروس وهسيدوس إلى الآلهة كل ما هو معيب وعار بين البشر، كالسرقة والزنا والخداع». (مقتطفات، 169)؛ «يقول الإثيوبيون إن آلهتهم لها أنوف فطساء وبشرة سوداء، أما التراقيون فيقولون إن آلهتهم لها عيون زرقاء وشعر أحمر». (مقتطفات، 171): «إله واحد، هو الأعظم بين الآلهة والبشر، لا يشبه الإنسان الفاني لا شكلًا ولا فكرًا». (مقتطفات، 173)؛ «لا يعرف أحد من البشر، ولن يعرفوا أبدًا، الحقيقة حول الآلهة وحول كل ما أتكلم عنه، حتى إذا نطق أحدهم بالحقيقة كاملة، فإنه هو نفسه لا يدركها...» (مقتطفات، 189). وكذلك صرّح هرقليطس من إفسوس (Heraclitus of Ephesus) بقوله: « كل الأشياء جميلة وحسنة وعادلة بالنسبة للإله، لكن البشر زعموا أن بعض الأشياء عادل وبعضها غير عادل». (مقتطفات، 209)؛ «بوليموس (Pol-emos) – الحرب والنزاع – هو أب كل الأشياء وملكها، وهو يعرض بعض

هذه الأشياء كآلهة، وبعضها كبشر، فيجعل بعضهم عبيدًا وبعضهم أحرارًا». (مقتطفات، 215)؛ «شخصية الرجل هي ما يحدد مصيره». (مقتطفات، 250). كان من شأن هذه الأفكار وما شابهها أن تؤدي في نهاية المطاف إلى الصياغة الأخلاقية للمدارس الفلسفية العظيمة خلال الحقبة الهلنستية، التي أدى اختلافها وتفاوتها عن بعضها البعض أحيانًا إلى ظهور تعبيرات عن التعصب بينها أو تجاه «المعتقدات الخرافية» التي زخرت بها الديانة التقليدية. وقد عبّر هرقليطس عن هذا الرأي حوالي سنة 55 قبل الميلاد فقال: «إن حشد المعرفة والتعلم، أو سعة المعرفة والاطلاع (polumathiê) لا يمنح الإنسان الحكمة، وإلا لكانت علّمت هسيودوس وفيثاغورس (Pythagoras)، ولكانت عادت بالنفع على زينوفانيس وهكتيوس (Hecataeus)» (مقتطفات، 260).

(ب) كما شهدت الحقبة الإغريقية القديمة نشأة وازدهار ما أطلق عليه العلماء لاحقًا اسم «الأديان السرية». كانت بعض هذه الأديان محلية، بينما جاء بعضها من نشأة العلاقات التوافقية مع مصر والشرق الأدنى، إلا أنها انطوت على طوائف دينية تجاوزت الحدود المدنية والعرقية، واعدة المؤمنين بعلاقات وثيقة وحظوة لدى الإله مقابل المشاركة في طقوس معينة، عادة ما يتم الكشف عنها فقط لحديثي الدخول في الديانة. كانت الأكثر شهرة من بين هذه الديانات السرية ما عرف باسم أسرار إليوسيس في مدينة أتيكا (Attica)، وهي طائفة دينية تقدّس الإلهة ديميتر (Demeter) وابنتها بيرسيفون (Perse-phone)، تفتح أبوابها للجميع عبيدًا وأحرار، رجالًا ونساءً، على الرغم من أن التحدث باللغة الإغريقية كان شرطًا للانضمام. وتروي ترنيمة هوميروس لديميتر (Homeric Hymn to Demeter) القصة المرتبطة بهذه الطائفة. ومن الأديان والطوائف الأخرى الطائفة الباكوسية والطائفة الأورفية (Orphic)، بالإضافة إلى طوائف كوبيلي (Cybele)، وهي الإلهة الأم العظمى في الأناضول،

والطوائف الميثراسية (Mithraic)، وطوائف عبادة إيزيس (Isis) (يتحدث كتاب التحول (Methamorphoses) لأبوليوس (Apuleius)، وهو كتاب ألفه في الحقبة الرومانية، في ترانيمه للإلهة إيزيس [11.1-6] بعض التأثيرات الدينية لهذه الطائفة). وردت إشارات للقلق الذي أثارته هذه الطوائف أحيانًا في الثقافات الأوسع نطاقًا، وذلك في مسرحية الباكوسيات ليوربيدس، وفي سرد ليفي (Livy) لواقعة طرد لمعتنقي ديانة بشاناليا (Bacchanalia) من روما سنة 186 قبل الميلاد، وهي رواية تاريخية تعتبر تصويرًا كلاسيكيًا للمخاوف التي قد تثيرها الطقوس «السرية» إذا شعرت مدينة ما بالتهديد من قبلها: حيث صدرت الاتهامات في روما بخصوص ثمانية اجتماعات شهدت اختلاطًا وطقوسًا شعائرية حافلة بالفسوق والجريمة.[18] إلا أن ملهاة الضفادع (Frogs) التي كتبها أريستوفان تظهر أيضًا القيمة المعنوية التي حظيت بها الطوائف السرية لدى مواطني إحدى المدن في الحقبة الكلاسيكية، فهي غالبًا ما تعد الداخلين فيها بما يكافئ الحياة الخالدة السعيدة في بساتين الآلهة المباركة. نشر الكهنة المتنقلون في العالم الإغريقي الطقوس الأورفية-الباكوسية، وقد وضع المنتمون لهذه الطوائف في قبورهم أوراق نباتات ذهبية تشير بوضوح إلى معتقداتهم المتعلقة بآخر الزمان. أما في الحقبة الرومانية، فإن ما يتبادر إلى الذهن هي صورة أنكيسيس (Anchises)، والد البطل إينياس (Aeneas)، في الكتاب السادس من ملحمة الشاعر ڤيرجيل، الإنيادة (Aeneid)، في واد أخضر مبتهجًا إذ يتأمل سعادة أحفاده المستقبليين.

وصلتنا من العالم الهلنستي سبع وثمانون ترنيمة أورفية؛ إلا أنه من المثير للاهتمام أنها لم تكشف بالكامل عن أسرار إليوسيس، حتى في الحقبة المسيحية. وقد تم الحكم على إسخيلوس (Aeschylus)، الكاتب المسرحي الأثيني من القرن الخامس، بالكشف عن بعض هذه الأسرار، لكنه تمكن من إقناع هيئة المحلّفين

(18) ليفي 39.8-39.19، انظر بينكو، 62-63.

بأنه لم يكن من أفراد هذه الطائفة (رغم أنه كان في الواقع من مدينة إليوسيس)، وأن ما كشف عنه كان بدون قصد.[19] كما أن بعض الطوائف الفلسفية اشتملت على توجهات نحو طقوس الاستهلال السرية، كالطائفة الفيثاغورية في جنوب إيطاليا، التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد وبعده.

(ت) في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، كتّاب هيرودوتس أول سرد روائي للتاريخ. كانت خطته تتمثل في وصف الصراع العظيم بين الإغريق والفرس، الذي شغل الجيل السابق لجيله (494-499، 497-481 قبل الميلاد). ويبدأ هيرودوتس روايته مع نشأة الفرس ويصف الشعوب التي هزموها، فتظهر هذه الشعوب تباعًا في سرده لاتساع رقعة الإمبراطورية الفارسية. ويذكر في الكتاب الثاني حول مصر (2.3)، «ولسوف أمسك عن تكرار ما قيل لي عن الآلهة، مقتصرًا على عرض أسمائهم، إذ لست أحسب أن هناك أمة أدرى بهذه الأمور من سواها. ولن أورد حول هذا الموضوع سوى ما اقتضى تاريخي روايته». ويبدو هنا أن هيرودوتس نفسه يعبّر عن نوع التسامح الكلاسيكي الناشئ عن التوافق الإغريقي (انظر الاقتباس في بداية هذا المقال)، لكن وصفه لبعض الجوانب الغريبة والمميزة للطقوس والأساطير الأجنبية يشير أيضًا إلى نشأة التصريحات اللاحقة حول المواقف الناقدة تجاه الأديان المختلفة. كما أنه يظهر تأثره بالسفسطائيين (انظر البند ث أدناه) عندما يعلق في الكتاب الثاني (2.53) بقوله: «والحق أن هوميروس وهسيودوس كانا أول من بحث في أصل الآلهة وسلالاتها، ووصفاها للإغريق وحددا مراتبها وأخبرا عن أعمالها وصورتها، وقد عاش هذان قبل نحو أربعمئة سنة، على ما أحسب، من مولدي». كما أنه اعتقد بأن الإغريق استمدوا غالبية أفكارهم حول الآلهة من مصر (2.50) – ولا نقصد بهذا أنه كان يشك بالدور الذي لعبته الآلهة في

(19) ليسكي، شعر التراجيديا الإغريقية، 37-38.

مساعدة الإغريق على التخلص من غزو الفرس. فنفوذ الآلهة بالنسبة له كان حقيقيًا، أما ما شكك فيه هيرودوتس، كغيره من المفكرين الإغريق في جيله، هو إمكانية فهم البشر للآلهة أو إيجاد تعريف محدد لهم.

يتجاهل ثوقيديدس (Thucydides)، الذي تلت كتاباته هيرودوتس بوقت قصير، موضوع الآلهة والدين كليًا تقريبًا، باستثناء ما أورده في تعليقاته الساخرة على المعتقدات الخرافية التي آمن بها الأثينيون وجنرالهم في سرقوسة نيسياس (Nicias in Syracuse) (7.50)؛ فقد رفض نيسياس («الذي عرف بميله الشديد إلى مسائل العرافة وما شابهها») أن يترك سرقوسة مباشرة مع الأسطول الأثيني بسبب خسوف للقمر، وقد أدى هذا القرار في نهاية المطاف إلى خسارة الأثينيين الحرب البيلوبونيسية ضد أسبرطة (Sparta)، التي امتدت سبعة وعشرين عامًا. وفي كتاب ثوقيديدس، يرد أن جنرالات أثينا الذي كانو على وشك تدمير مدينة ميلوس بلا هوادة، قالوا ردًا على رجاء أهل ميلوس لهم بأن يتذكروا الآلهة: «إن أهدافنا وأفعالنا تنسجم تمامًا مع معتقداتنا حول الآلهة، ومع المبادئ التي تحكم أفعالهم هم. إن إيماننا بالآلهة، ومعرفتنا بطبيعة البشر، تعلمنا أن هناك قانونًا عامًا ملازمًا لطبيعتهم وهو أن المرء يحكم أينما استطاع. ليس هذا قانونًا وضعناه، كما أننا لسنا أول من يعمل به منذ وضع. ونحن نعرف أنّ الجميع، بما فيه أنتم، سيفعلون مثل فعلنا تمامًا لو كان لديهم ما يوازي قوتنا» (5.105). اتّسم مؤرخون آخرون ظهروا لاحقًا بمزيد من التقوى، لكننا نجد في كتابات هيرودوتس وثوقيديدس أولًا وصفًا للممارسات والمعتقدات الدينية باعتبارها جزءًا من التكوين الاجتماعي للشعب - الذي يتم تصويره بشكل رئيس كأحد الأمور التي تفصل الشعوب المختلفة عن بعضها، مع احتمال كون بعض العادات والمعتقدات الدينية أفضل من غيرها. ولا شك أن الديماغوجيين من عديمي المبادئ، بحسب رأي ثوقيديدس، هم من أسهموا في تحريض الأثينيين على التدمير، كما أنهم استسلموا للهستيريا الدينية والسياسية عندما حاكموا ألقبيادس بتهمة تدنيس الأسرار وتخريب الأعمدة الحجرية

للإله هرمس. (6.53؛ انظر أ5 أعلاه)

(ث) كان الفيلسوف الأثيني سقراط في نظر معاصريه مجرد أحد السفسطائيين، وهي مجموعة من المفكرين الذين قدموا إلى أثينا في القرن الخامس لتعليم الشباب فن الجدل، مقابل المال (وهو أمر يفترض أن يؤدي إلى نجاحهم في العمل السياسي وفي محاكم القانون). وقد توسع السفسطائيون في علم الجدل الذي وضعه الأيونيون قبلهم، فدرسوا طبيعة المجتمع الإنساني والروابط التي حافظت على تماسك المجتمعات، بما في ذلك الروابط الدينية. جادل بروتاجوراس (Protagoras)، وهو أشهر السفسطائيين، بقوله: «إن [الإنسان] هو مقياس كل الأشياء، فهو مقياس الأشياء الموجودة بأنها موجودة، ومقياس الأشياء غير الموجودة بأنها غير موجودة... » (أ14 بحسب نظام الترقيم ديلز-كرانز Diels-Kranz)؛ كما قال: «لا يمكنني أن أقول بناء على المنطق البشري إن كانت الآلهة موجودة بالفعل. فهناك عوامل كثيرة تعيق هذه المعرفة: منها غير معقولية المسألة، وقصر عمر الإنسان» (د-ك: أ1). وفي الحوار الذي يحمل اسم بروتاغوراس (337 – ت6)، يكتب أفلاطون عن السفسطائي هيبياس (Hippias) قوله: «أيها السادة المجتمعون هنا، أنا مؤمن بأنكم جميعاً أقارب ومعارف ومواطنون في نفس المدينة – وهذه العلاقة هي بحكم الطبيعة وليست بحكم العُرف والعادة: لأن الأمور المتشابهة تلتقي وتتعاشر بطبيعتها، لكن العرف الذي يستبد بحياة البشر، فيجبر الكثير من الأمور على السير بخلاف طبيعتها». وفي مسرحية سيزيف (Sisyphus) التي كتبها كريتياس (Critias) وهو أحد أقرباء أفلاطون، يقول أحد المتحدثين عقب ارتكاب أعمال عنف: «أعتقد أن الآلهة هي اختراع جاء به شخص ذكي للإنسان الفاني، لكي يكونوا مصدر رعب للخاطئين...» (د-ك: ب25).

وقد قيل أن يوربيدس، المؤلف المسرحي من القرن الخامس (الذي يحتمل أن يكون مؤلف مسرحية سيزيف) كان أحد تلاميذ السفسطائيين. في مسرحية

هيكوبا (969-990) (Hecuba)، تجادل هيكوبا بأن هيلين (Helen) تستغل الآلهة كعذر لتقصيرها، وتدعي أن أفروديت جعلتها تقع في حب باريس (Paris): «كل الرغبة تسببها أفروديت للإنسان الفاني». وعلى الرغم من أن أفلاطون يبذل كل وسعه لكي يبرز صورة معلمه سقراط كرجل متديّن، إلا أنه في الحوارات يطالب الأثينيين بتمحيص وتدقيق معتقداتهم كافة، الأخلاقية منها والدينية الاعتذار (the Apology)، حوار يوثيفرو (the Euthyphro): وفي هذا السياق فقد كان كل من أفلاطون ومعلمه جزءًا هامًا من الحركة السفسطائية.

2. هل هناك اعتراف بالأديان الأخرى أم رفض لها، أم هل يتم التعايش مع وجودها ببساطة أم اعتبار وجودها والتعامل معها بنّاءً من الناحية الدينية؟ وهل ينطبق التعامل ذاته على جميع الأديان الأخرى أم أن هناك تمييزًا في التعامل معها؟

3. كيف تبرر المصادر وجود الأديان الأخرى واستمرارها؟ هل يُنظر إلى الأديان الأخرى على أنها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر أم أنها جانب بنّاء من الواقع،أم مزيج من كل تلك الخيارات؟

بالنسبة للكثير من أوائل المفكرين، وخاصة فلاسفة الطبيعة والسفسطائيين منهم، فإن الإجابات الأسطورية والدينية التقليدية للأسئلة الأساسية المتعلقة بحياة الإنسان بدت -في مجملها -خاطئة، على الرغم من أن مفكرين مختلفين اعتبروها أنواعًا مختلفة من الخطأ، تنطوي على أشكال مختلفة من تواطؤ البشر المؤمنين بها أو انعدام بصيرتهم. إلا أنهم لم يحاولوا، إلا فيما ندر، إبطال معتقدات مدنهم بشأن هذه الممارسات أو حتى مهاجمتها علنًا أو المفاضلة بين أشكال التعبير الديني الشائعة المختلفة باعتبار بعضها أكثر خطًا من بعضها الآخر. بل عمدوا باعتبارهم أفرادًا ينتمون للمجتمع المدني، إلى المشاركة بشكل عام

في العبادة التي تفرضها المدينة؛ أما في أوساطهم الخاصة فقد تصرفوا باعتبارهم مفكّرين رافضين لمعتقدات الدين الشعبي.[20]

وبالنسبة للمؤمنين بالأديان السرية، وبينما كانت طوائفهم الدينية الخاصة تعدهم بنعم خاصة لا تتاح لغيرهم، إلا أنه لا يبدو أنهم اعتقدوا بخطأ الطقوس أو الآلهة الأخرى أو عدم نفعها. وكما رأينا حسب التهمة الموجهة لإسخيلوس، فقد يكون الشخص في أثينا خلال القرن الخامس مواطنًا ينخرط تمامًا بطقوس وشعائر المدينة، وفي الوقت نفسه منتميًا لطائفة أسرار إليوسيس. وفي الواقع إن من الممكن أن يتّهم شخص في المدينة بالمعصية لكشفه أسرار هذه الطوائف السرية.

أما موقف مؤرخي القرن الخامس تجاه الدين بشكل عام، وتجاه الأديان الأخرى ما عدا ديانتهم، فهو أمر يصعب تقييمه إلى حد ما. يعترض هيرودوتس بصراحة على بعض العادات الدينية، كطقوس البغاء المقدس في بابل (1.199)، كما ينطر بعض الروايات الدينية (1.182)، وإن كان يبدي بشكل عام موقفًا متسامحًا منبثقًا من وعيه الذاتي: «إن الأعراف هي سيدة كل شيء» (3.38). عبّر هيرودوتس عن إعجابه بمدى احترام الفرس لأعراف وعادات الشعوب التي يغزونها، سواء الدينية منها أم غير ذلك (1.135، 6.97، 6.118). ويصوّر انتشار التعصب الديني بين السكيث الهمجيين، الذين عاشوا في المنطقة الواقعة شمال البحر الأسود (4.67-80)؛ فيروي كيف قُتل ملك السكيث سيلاس (Scyles) على يد أخيه لأنه مارس طقوس عبادة إغريقية للإله ديونيسيوس: «أما الشعائر الباكوسية فهي إحدى جوانب الثقافة الإغريقية التي يرفضها السكيث،

(20) انسحب البعض، ومنهم فيثاغورس من ساموس، وأسسوا مجتمعات خاصة بهم. ويقال إن هرقليطس رفض الملكية الوراثية في إفسوس. وكان رفض اليهود، ثم المسيحيين، لتقبل التقارب الوثني المتعارف عليه بين الحياة الخاصة والمعتقدات الدينية والممارسات المدنية والدينية أمر غريب حير أفراد الطبقة العليا من الرومان وأهانهم، ومنهم سيلسوس (Celsus)، الذي استخفّ بالكثير من جوانب الديانة المسيحية في القرن الثاني الميلادي. وبحلول هذا الوقت، كانت النخبة المثقفة من الإغريق والرومان قد اعتادت منذ زمن على الفصل بين الفكر الخاص والدين العام.

لأنهم يرون من غير المعقول أن يعبد الإنسان إلهًا يذهب بعقله... أما [أخوه] أوكّامساديس فقد قطع رأس سيلاس في التو واللحظة. فهذا دأب السكيث في حرصهم على عاداتهم وتقاليدهم، كما أنهم شديدون في عقاب من يأخذ بعادات الأجانب» (4.79-80). وكما أشرت (في النقطة ب.1.ت أعلاه)، فإن ثوقيديدس من جهته، كما هو حال السفسطائيين، يبدو رافضًا تمامًا للمعتقدات الدينية، أو على الأقل عندما تتعارض مع النتائج التي يخلص إليها المنطق السليم (2.54، 7.50).

لم يتبق الكثير مما يمكن ذكره عن أفلاطون وسقراط. وعلى الرغم من أن أفلاطون يذكر في حواراته المبكرة والمتوسطة أن سقراط يطالب الأثينيين باختبار مختلف المعتقدات، إلا أنه في الوقت نفسه يؤكد في كتابي الجمهورية (Republic)، والقوانين (Laws)، أن احترام الدين ركيزة أساسية في مدينته المثالية الفاضلة: فهو يطالب أن تتولى ديلفي، كما جرت العادة في المستعمرات الإغريقية، مسؤولية «تأسيس الهياكل والتضحيات ومجمل الطقوس للآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال ؛ ودفن الموتى وما عدا ذلك من واجبات يلزم أداؤها لاسترضاء من يقيمون في العالم الآخر». (الجمهورية 4.427 ب-ت)؛ «وعلى المشرّع أن يتجنب أقل تدخل في مثل هذه الأمور، وأن يخصص لكل ضاحية ظهيرها من الآلهة أو الأرواح أو الأبطال...» (كتاب القوانين 5.738 ت-ث). إلا أن أفلاطون يظهر تعصّبًا تجاه تأسيس الطوائف الدينية الخاصة:

فليكن هذا هو القانون: «ينبغي ألا يملك مواطن مزارًا للآلهة في منزله الخاص، وفي حال ثبات الملكية أو التعبّد في أي مزار غير المزارات العامة، فإنه إذا كان المالك لم يرتكب فعلًا خطيرًا، ... يتم إخطار حراس القانون... وفي حالة العصيان، فستفرض العقوبات حتى يتحقق نقل المزار. وأي شخص ثبتت معصيته...فإنه سيلقى الموت لأنه يقدم القربان في حالة مدنّسة». (كتاب القوانين 10.910 ث) وسواء أكانت معتقدات أفلاطون نابعة من فكرة عقاب الآلهة الحقيقيين للأفعال غير التقليدية، أو ببساطة من قناعته بالوظيفة الاجتماعية

للنظام الديني في الدولة، فإن النتيجة هي حالة افتراضية للأوضاع شبيهة جدًا بتلك التي شهدتها إحدى مدن الإغريق التقليدية في القرن الرابع، باستثناء كونها تخضع لقوانين أكثر مثالية وتشددًا، يمارسها حراس أفلاطونيون في كتاب الجمهورية، أو الطاغية ومشرّعه في كتاب القوانين، بتوجيه من المجلس الليلي.

حاول ديموستيني (Demosthenes)، أحد أبرز خطباء القرن الرابع العظماء، إثارة التحيز الشعبي ضد إدارة التحيز الطوائف الدينية الخاصة، مهاجمًا منافسه السياسي أيشينس، أو إسكينس (Aeschines) في خطبته الشهيرة بعنوان عن التاج (On the Crown) (258-260):

عندما أصبحت رجلًا أخذت على عاتقك مساعدة والدتك في شعائرها، فتقرأ من كتاب الطقوس بينما هي تؤديها، وتساعدها في مختلف الأدوات اللازمة. وفي الليل كان من واجبك مزج شراب القرابين، وكساء المبتدئين بجلود الغزلان، وغسلها وفركها بالطمي والنخالة... وكنت تعصر الأفاعي ممتلئة الخدود أو تلوح بها فوق رأسك، مطلقًا صيحات الاحتفال Euoi Saboi! وتضرب بقدمك الأرض على إيقاع صيحات النساء العجائز Hyes Attes! Attes Hyes!,... ويدفعون لك لقاء جهدك بالكعك الطري والرقائق الهشة وفطائر الزبيب. مقابل كل هذه المكافآت، من ذا الذي سيرفض الابتهاج فلا يعتبر الحظ حليفه وصاحبه؟

إلا أن نبرة الاحتقار والتهكم هنا تبدو وليدة مسائل تتعلق بالطبقة الاجتماعية بالإضافة إلى الدين بحد ذاته.[21]

4. أي التعاليم تبرر التسامح مع الأديان الأخرى، وأيّ التعاليم التي تبرر التعصب تجاهها؟

5. هل توجد عوامل تاريخية و/أو سياسية و/أو سلوكية مرتبطة بالتعبير عن التسامح؟

---

(21) شهادة غير مباشرة على التقبل الراسخ لمختلف المعتقدات والممارسات الدينية، وتأتي من ندرة التهجم والإساءة الموجهة لخصوم المتحدثين في الخطابات المرموقة التي وصلتنا من القرن الرابع، حيث إن كبار الخطباء كتبوا خطابات لا قيود فيها على مهاجمة الخصم.

كما ذكرنا في الفقرة أ.5 أعلاه، فإن الفلاسفة المبكرين الذين عبروا عن نظام من المعتقدات قد يؤدي أحيانًا إلى إهمال الطائفة، كانوا يتعرضون للمحاكمة في المدن الإغريقية، ويفترض أن السبب في ذلك هو اعتقاد مواطني المدينة بأن انتشار أفكارهم واتباعها سيعرض المدينة للخطر. إلا أن ذلك كان يحدث في فترة من التوتر السياسي من نوع آخر. وقد عبّر المفكرون عن تعصبهم تجاه بعضهم البعض لأنهم، كحال المؤمنين في الأديان التوحيدية اللاحقة، شعروا بأهمية محتوى الحقيقة في رواياتهم، ولا يعقل أن يكونوا جميعًا محقين في تصوراتهم المختلفة لطبيعة الواقع. لام أفلاطون وآخرون غيره السفسطائيين بعد هزيمة أثينا في الحرب البيلوبونيسية، لدورهم في دفع النخبة السياسية الشابة باتجاه الغرور الفكري وتبني أساليب تخدم مصالحهم وتبرز قصر نظرهم ومعصيتهم للآلهة. وقد كرّس أفلاطون شطرًا كبيرًا من جهوده في الحوارات المبكرة لتمييز معلمه سقراط عن غيره من السفسطائيين، وذلك تحديدًا لأن سقراط (كما يحتج أفلاطون) لم يبدر منه عمل إلا وكان لصالح مدينته أثينا. إلا أن مشاعر شبيهة جدًا بمشاعر التعصب الديني الشعبي لعبت بلا شك دورًا في قرار الأثينيين بإدانة سقراط سنة 399 قبل الميلاد، بتهمة «تقديم آلهة جديدة وإفساد الشباب».[22]

ويمكننا القول بالمجمل إن أبرز ما شهدته هذه الحقبة هو تنامي اعتراف المفكرين الإغريق، الذي لاحظناه سابقًا، بأن الآراء الفكرية الفردية والواجبات الدينية والمدنية تجاه الآلهة التقليدية لا ينبثق بالضرورة من جملة معتقدات واحدة متّسقة حول طبيعة العالم ودور الإنسان فيه. وكان من شأن عادات العقل هذه، بالإضافة إلى عادات التوافق الأساسية التي سبقتها، أن تتيح للطبقات الحاكمة في الحقبة الهلنستية والرومانية النظر إلى الأديان الأخرى باعتبارها أمرًا يجب استيعابه وتقبّله، طالما كانت لا تؤدي إلى الاضطرابات المدنية، ولا تهدد النظام السياسي.

(22) انظر رقم 15 أعلاه.

ت. العالم الهلنستي: المدارس الفلسفية والطوائف الحاكمة

تقع أحداث التوجهات التي وصفناها أعلاه في عالم المدن الإغريقية خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، التي كانت في الحقبة الكلاسيكية ما تزال مجتمعات تفاعل مباشر سكانها متجانسون نسبياً يملكون موروثًا مشتركًا من الأعراف والعادات. وقد بدأت مرحلة جديدة من التصورات الأدبية الإغريقية للدين والتسامح الديني عندما هزم المقدونيون من الشمال، بقيادة فيليب (Philip) وابنه إسكندر (Alexander)، مدينتي أثينا وطيبة سنة 338 قبل الميلاد في معركة خيرونيا (Chaeronea). وسرعان ما دعّم الإسكندر انتصار والده فضم اليونان بكاملها تحت حكم مقدونيا. نصّب الإسكندر ملكًا يتولى شؤون الحكم في اليونان، وقاد جيشه المقدوني المتمرس في سنة 344 نحو الشرق لمحاربة الإمبراطورية الأخمينية الفارسية التي حكمت مصر وشطراً كبيرًا من منطقتي الشرق الأدنى والشرق الأوسط منذ القرن السادس قبل الميلاد. ولعل ما ألهم الإسكندر في حملته هذه لم يقتصر على الأراضي الغنية التي تنتظره ليجني ثمارها، بل الفكر الهيليني الذي زرعه فيه معلمه أرسطو الذي حضّه على «معاملة الإغريق كما لو كان قائدهم، ومعاملة الشعوب الأخرى كما لو كان سيدهم - وأن يعتبر الإغريق أصدقاءه وأقاربه، بينما يتبنى موقفًا تجاه البربر شبيهاً بموقفه تجاه الحيوانات أو النباتات».[23] كما دعا الفلاسفة الإغريق من القرن الرابع، مثل إيسوقراط (Isocrates) في خطبته بعنوان أعياد الثناء أو بانجيريكوس (Panegyricus)، إلى شن حرب عنيفة إغريقية شاملة ضد البرابرة في الشرق، كوسيلة لتجنب الخصومات والحروب المشؤومة بين الدول،

---

(23) فلوطرخس (Plutarch)، كتاب عن ثروات الإسكندر ((On the Fortunes of Alexander 329)أ-ت)، وهو عمل بلاغي مبكر لفلوطرخس (في أواخر القرن الأول ومطلع القرن الثاني الميلاديين)، والجملة كما وردت لا يرجح أن تكون قد وردت على لسان أرسطو (القرن الرابع قبل الميلاد). ومهما كانت تهمة أرسطو للاسكندر، فقد واصل الأخير ممارسته المتطرفة في سياق الدمج، مطالبًا الرجال المقدونيين والإغريق، على سبيل المثال، بالزواج من نساء فارسيات وإقامة المآدب في أوبيس (Opis) لتسعة آلاف من قادة جماعات عرقية مختلفة، متعمدًا ذلك اعتقاداً منه على الأرجح بأن ذلك سيسهل حكم إمبراطوريته مترامية الأطراف.

التي كانت تواصل استنزافها للمدن الإغريقية في القرن الرابع.

ومن اللافت للانتباه أن الإسكندر أضاف للعالم الإغريقي، في حوالي عشر سنوات أو أكثر قليلاً، إمبراطورية امتدت عبر آسيا الصغرى إلى حدود الهند شرقًا، وباتجاه الجنوب الغربي داخل مصر. مات الإسكندر وهو في مقتبل عمره في بابل سنة 323، إلا أن عددًا من جنرالات جيشه المقدوني واصلوا العمل لتأسيس الممالك الهلنستية شرق البحر الأبيض المتوسط، التي حكمتها فيما بعد عائلات خلفاء الإسكندر، الذين عرفوا باسم ديادوتشوي (Diadochoi)، ومعارفهم، حتى زمن الحملات الرومانية في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، وبعد تلك الحملات بفترة طويلة في بعض الحالات. حكم البطالمة (Ptolemies) مصر خلال العصر الهلنستي (هذا صحيح، فقد كانت كليوبترا (Cleopatra) سليلة أحد الجنرالات المقدونيين)؛ بينما حكم السلوقيون (Seleucids) منطقة الهلال الخصيب، وحكمت الأسرة الأتالية (Attalids) الشمال الغربي من آسيا الصغرى، وسيطرت الأسرة الأنتيجونية (Antigonids) على مقدونيا وركزت اهتمامها العسكري على دول المدن في شبه الجزيرة الهيلينية.

أما القرنان الثالث والثاني قبل الميلاد فاحتضنا فترة تغيرات هامة، تمثلت في تعديل العادات الاقتصادية والقوى السياسية وظروف الحياة الشخصية تبعًا لنموذج يوناني عالمي جديد، واصل تغيراته ليصبح العالم الإغريقي-الروماني؛ حيث خضعت دول المدن اليونانية لحكم الرومان بعد هزيمتها في معركة كورنث (Corinth) سنة 146 قبل الميلاد. ويمثل تأسيس مدارس الفلسفة الإغريقية العظيمة موضوعًا حيويًا في هذا السياق نظرًا لتداعياتها الأدبية فيما يتعلق بموضوع التسامح الديني. تأثر المؤلفون الإغريق والرومان كافة من الحقبة الهلنستية والحقبة الإغريقية-الرومانية تأثرًا عميقًا بالطريقة التي رسّخت فيها مدارس الفلسفة الإغريقية التعبير عن المسائل الأخلاقية الكبرى المتعلقة بحقوق والتزامات سكان المجتمع تجاه بعضهم البعض.

بدأ أفلاطون هذه المسيرة في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد. كان ينتمي لعائلة أثينية من الطبقة الراقية (ولو كان الحكم الملكي الوراثي القديم لأثينا ما زال قائمًا لتسلمه شقيق أفلاطون الأكبر)، مما يعني أنه امتلك أراض أثينية. أسس أفلاطون مدرسة في بستان البطل أكاديماس (Academus) أطلق عليها اسم الأكاديمية (the Academy)، واصلت عملها بلا انقطاع حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد، وأطلق على الفلاسفة في هذه المدرسة اسم الأكاديميين. أما تلميذه أرسطو فلم يكن أثيني المولد، لكنه كان معلم الإسكندر المقدوني، وقد أسس بعد موت الإسكندر وتحت حماية المقدونيين مدرسة أخرى في أثينا في بستان ومعبد مكرّس للإله أبولو (Apollo)، وأطلق عليها اسم الليقيون، أو ليسيوم (Lyceum). وقد اشتهرت ممرات الأعمدة في هذه المدرسة كمكان يلتقي فيه المفكرون فيسيرون ويتحاورون، لذا فقد أطلق على مدرسة أرسطو اسم المدرسة المشائية (Peripatos)، وأطلق على علمائها اسم المشائين (Peripatetics). وعلى الرغم من عدم ارتباط هذه المدرسة بأراض أثينية (حيث إن أرسطو لم يكن من مواطني أثينا ولم يكن يحق له امتلاك أرض)، إلا أنها ازدهرت في المدينة حتى أخذ سولا مكتبة أرسطو معه إلى روما سنة 87 قبل الميلاد، بينما تأسست مكتبة الإسكندرية العظمى تحت حكم البطالمة بإلهام مستمد من تلك المدرسة.[24]

ازدهرت خلال الحقبة الهلنستية مدارس أخرى في أثينا، من أبرزها المدرسة الإبيقورية التي تتبع تعاليم إبيقور من جزيرة ساموس ((Epicurus of Samos 341-270 قبل الميلاد)، والمدرسة الرواقية التي تتبع منهج زينون الرواقي من كيتيوم (Zeno of Citium) الذي قدم من قبرص إلى أثينا ليتعلم في مدارسها

(24) أسس بطليموس الأول المتحف في نهاية سنوات حكمه، «صمّم المكتبة بطليموس الثاني فيلادلفوس (Ptolemy II Philadelphus)، بنيّة جمع الأدب الإغريقي بأكمله: وبفضل الحماسة للمشروع، وبعد النظر والافتقار التام لأي حيرة أو شك، فقد تم جمع 500,000 مؤلف، لا بد أن عددها ارتفع إلى 700,000 حتى سنة الكارثة في 47 قبل الميلاد» (ليسكي، 3).

الفلسفية سنة 313 قبل الميلاد. كما تجدر الإشارة إلى ظهور مدرسة أخرى - إن جاز وصفها بذلك - في الأدب الإغريقي-الروماني المتأخر، وهي مدرسة ديوجين الكلبي (Diogenes the Cynic)، الذي قدم إلى أثينا من مدينة سينوب على البحر الأسود في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، وقضى حياته بعد ذلك في مهاجمة ومحاولة تغيير الأعراف والتقاليد الإغريقية. بعد سنوات طويلة، علّق ديوجين اللايرتي (Diogenes Laertius) (6.54) بأن أفلاطون أطلق على ديوجين الكلبي لقب «سقراط المجنون». يذكر أن كراتيس (Crates)، معلم زينون الرواقي، كان من أتباع ديوجين، لذا فإن بعض الاتهامات التي وجهت لكتابات زينون ذكرت أنها كتابات «عوجاء كذيل كلب».[25] وقد أطلق على ديوجين وأتباعه اسم الكلبيين، لأنهم مثل الكلاب (kunes) يؤدون في العلن وبصورة طبيعية ما يؤديه أتباع التقاليد والأعراف في السر. إلا أن الجانب المهم لغايات مقالنا هو التوجه العالمي، أو الكوزموبوليتاني، الشغوف الذي تبناه ديوجين؛ فقد رفض فكرة دولة المدينة الإغريقية، وطرح بحماسة فكرة تشابه البشر كافة من حيث طبيعتهم، مهما اختلفت أعراقهم وأجناسهم وأنواعهم. وقد تأثرت المدرسة الرواقية تأثرًا عميقًا بهذا الجانب من فلسفة ديوجين الكلبي.

لا يتسع المجال هنا للتحقيق في العقائد الفلسفية التي تمت مناقشتها والدفاع عنها في هذه المدارس، وإنما بوسعنا أن نشير بإيجاز إلى بعض الاختلافات الأساسية بينها، وهي اختلافات ستلعب دورًا في تشكيل فكر وكتابات أدباء الحقبة الهلنستية حول التسامح الديني. مثلت العدالة أحد أبرز هموم أفلاطون، والمقصود بها عدالة المجتمع الإنساني والعدالة داخل النفس البشرية. وبدا أنه آمن طيلة حياته بسلسلة من الفوارق الطبيعية الفطرية: فالرجال يتفوقون على النساء، والرجال ذوو الميول الفلسفية يتفوقون على الرجال ذوي الطبيعة الحيوية

(25) ديوجين اللايرتي، 8.4.

أو الشهوانية بشكل رئيس. وفي كتابه الجمهورية، يعلق أفلاطون بأن الإغريق والبرابرة هم أعداء بالفطرة.[26] ويظهر أنه في نهاية مسيرته المهنية، في كتاب رجل الدولة (the Statesman)، رفض الآراء التي كان قد تبناها سابقًا حول تفوق الإغريق على البرابرة، لكنه لم يشكك مطلقًا بعدالة العبودية، على سبيل المثال، كمؤسسة اجتماعية. وترسخ لديه طيلة حياته اعتقاد مستمد من فلسفة سقراط قوامه أن الكون صمّم بالشكل الصحيح، وأن المعرفة والفضيلة مرتبطتان ضمن هذا الكون ارتباطًا لا تنفصم عراه: فالاعتداء والإثم يرتكب دائمًا نتيجة الجهل بالخير والصواب.[27]

أما توجهات أرسطو فجاءت مخالفة لمعتقدات معلمه أفلاطون الأكثر ميلًا للميتافيزيقيا، حيث عكست توجهات عالم الأحياء والمصنِّف للظواهر الموجودة أصلًا على سطح الأرض. وكما يشير إتش. سي. بالدري (H. C. Baldry)،

يواصل من جهة تقاليده العلمية، إن جازت تسميتها بذلك، مع التركيز على وحدة النوع الإنساني... لكن أرسطو يقوم بدمجها - ولا يمكننا الجزم بمدى منهجية أو اكتمال هذا الدمج - مع فكرة التدرّج الهرمي الذي وجدناه في فكر إيسوقراط وأفلاطون؛ مما يعني أن العديد من الفقرات التي وضعها تبدو كإعادة صياغة، أكثر وضوحًا وتحديدًا، للعقائد التي تم بالفعل ذكرها صراحة أو ضمنًا في حوارات أفلاطون. وإذا كان أرسطو يبدو أكثر رجعية في استنتاجاته من أفلاطون نفسه، فلا بد لنا ألا نهمل احتمالية كون هذه الاستنتاجات انعكاسًا للافتراضات والتحيزات الشائعة في زمنه.[28]

إلا أن خلفاء أرسطو من المشائين لم يولوا أهمية لتمييز أفلاطون بين الحكيم والأكثرية الجاهلة؛ فنرى أن ديكايرشوس (Dicaearchus) وثاوفرسطس

(26) انظر وايت (White، 147)، للاطلاع على النقاش الكامل حول تحيزات أفلاطون ضد غير اليونانيين.

(27) انظر بالدري، 72-87، للاطلاع على فقرات أفلاطون التي تورد أمثلة على هذه الأفكار. وقد تم هنا بالضرورة حذف النقاش حول نظرة المعرفة لأفلاطون، وخاصة عن نظرية الأشكال.

(28) نفس المرجع السابق، 88-89.

(Theophrastus) ركزا على فكرة النوع الإنساني الواحد، الذي تتفوق فيه الحكمة العملية، أو فرونيسيس (phronêsis) في الأهمية على الحكمة النظرية، صوفيا (sophia) التي تتمتع بها نخبة الفلاسفة.

تبنّى الإبيقوريون والكلبيون والرواقيون آراء مختلفة نظريًا يسهل التمييز بينها بالعموم ونظريًا، إلا أننا نلاحظ على الصعيد العملي، أن العديد من المفكرين الهلنستيين قد مزجوا معتقدات هذه المدارس الفلسفية معًا. ويبدو أن الرواقيين استلهموا من أوائل الكلبيين فكرة وحدة البشرية، مؤمنين بأن الكون بمجمله يحكمه مبدأ العقلانية الإلهي، أو لوغوس (logos)، الذي يمكنه أن يتواجد في روح كل إنسان. «يبرز هذا المفهوم بوضوح في كتابات شيشرون (Cice-ro) وسينيكا (Seneca) وغيرهم من الكتّاب اللاحقين: فالعالم الآن في الواقع مجتمع واحد، وفيه يصبح جميع الناس أبناء عائلة واحدة بفضل نعمة العقل والمنطق».[29]وقد طرح زينون ذاته فكرة مجتمع طوباوي مثالي يسكنه أصحاب الحكمة، ويفتقر إلى روابط العائلة البيولوجية كمبدأ للتنظيم الاجتماعي. ففي هذا المجتمع يرتدي الرجال والنساء الملابس نفسها، وتكون ملكية الأراضي مشتركة، ولا تفرض قيود على الممارسات الجنسية. إلا أن المفكرين الرواقيين رفضوا لاحقًا هذه الأفكار، واعتبروا الدولة بدلًا من ذلك كإطار عمل ملائم يمكن للإنسان ضمنه أن يعيش حياة فاضلة، حيث يؤدي تجسيد مبدأ oikeiô-sis، أو الميل للحفاظ على الذات، في نهاية المطاف إلى تقدير العقلانية والخضوع لقوانينها. وفي كتاب النهايات (De finibus) لشيشرون (62-63)، يصرّح الرواقي كاتو (Cato) «بأن الطبيعة تغرس في نفوس الوالدين حب أطفالهما، وأن هذه هي البداية التي ننطلق منها لنصل تدريجيًا إلى الألفة المشتركة التي تجمع بني البشر». وقد ركز الموروث الرواقي بشكل كبير على الفضيلة عوضًا عن السعادة باعتبارها الهدف المرجو والممكن تحقيقه لكل إنسان.

(29) نفس المرجع السابق، 152.

وخلافًا للرواقيين، رفض الإبيقوريون فكرة المشاركة الفاعلة والمثمرة في الدولة. أعلن مترودوروس (Metrodorus)، وهو أحد أتباع إبيقور، قائلًا: «لا معنى لإنقاذ الإغريق»؛ «المتعة الفردية هي ما يهم؛ حيث يجب أن ننظر إلى البشرية باعتبارها تجمعًا هائلًا لأفراد كل منهم مهتم بمصلحته الشخصية، تمامًا كما أن الكون المادي بجمله هو تجمع لذرات منفردة».[30]آمن فلاسفة المدرسة الإبيقورية بعيش حياة هادئة غير بارزة، منفصلين عن العالم وإنما متحدون بالمباهج التي تحققها الصداقات الودية؛ وقد نسبت لإبيقور لاحقًا جملة ما زالت محتفظة بألقها: «ترقص الصداقة في أرجاء العالم، تدعونا للاستيقاظ وتمجيد حياتنا السعيدة». وقد سمح الإبيقوريون بانضمام النساء والعبيد إلى أوساطهم الفلسفية، لكنهم عارضوا المشاعر الحسية الجامحة وإقامة علاقات الحب على وجه الخصوص، مؤمنين بأنها تؤدي إلى ألم يفوق السعادة الناجمة عنها: «ألا ترى كذلك أن اللذة المتبادلة تقيّد أولئك الذين عادة ما يتعذبون بقيود مشتركة» (لوكريتيوس (Lucretius)، في طبيعة الأشياء (De rerum natura 4.1200-4.1202. كما آمنوا بوجود الآلهة، فوظفوا ما يبدو كشكل مبكر من حجة أنسيلم (Anselm) -طالما يمكن للإنسان أن يحلم بالآلهة ويتصور شكلها، فلا بد من وجود مرجع لجوانب الإدراك الحسي هذه. إلا أن الإبيقوريين كانوا يعتقدون بأن الآلهة تعيش في السماء العليا، غير عابئة بهموم الإنسان، وأن البشر يفنون نهائيًا عند الموت؛ وقد مثلت هذه الفكرة عند تأملها والتفكير بها مليًا، مصدرًا للراحة اعتقدوا أنه سيقودهم إلى حالة من الشجاعة الهادئة المطمئنة.

وقد مثل الاختلاف في العرق والدين موضوعًا متزايد الأهمية في الأدب الهلنستي، بالتزامن مع محاولات العالم الإغريقي-الروماني لدمج الشعوب الجديدة ضمن حدودها والمنتمية لتقاليد شتى. وفي أحد جوانب التغيير الهامة مقارنة بالحقبة الكلاسيكية المبكرة، نرى أن الثقافة الإغريقية والرومانية باتت مضطرة

(30) نفس المرجع السابق، 147.

الآن لمواجهة الشعوب الأخرى، وهي مواجهات لا تندرج في سياق رحلاتهم أو هجرة الأجانب إلى مدنهم (كما هو حال عبيد أو مهاجري أورلاندو باترسون (Orlando Patterson) «المنبوذين منذ ولادتهم»، الذين تم عزلهم في عالم غريب)[31]، وإنما باعتبارهم سكانًا محليين، في أراضيهم، محاطين ببنيتهم الدينية وثقافتهم الموروثة الراسخة. وهكذا كان على الفاتحين الإغريق-الرومان في الإسكندرية (Alexandria) أو طرسوس (Tarsus) أو ساردس (Sardis)، وفي سوسة (Susa) وبابل، توظيف عاداتهم القديمة في إطار التوافق الديني في العالم الجديد الذي أصبح تحت سيطرتهم. وقد ساعدت الأنظمة الفلسفية للعالم الإغريقي-الروماني أعضاء النخبة الشابة من الطبقة الحاكمة على المشاركة في هذه العملية بشكل فاعل، عن طريق بناء وإبراز الأهمية الجوهرية للأفكار حول طبيعة الفناء والأخلاقيات العامة، والآلهة والخطط التي وضعوها للإنسانية، وغاية ومعنى حياة الإنسان بشكل عام.[32] كتب الإمبراطور الروماني من القرن الثاني الميلادي، ماركوس أوريليوس (Marcus Aurelius) كتابه الشهير التأملات (Meditations)، «بينما قضى ليله ساهرًا وحيدًا في أثناء الحملات العسكرية في منطقة الدانوب»[33] (Danube)، وعلى الرغم من أنه كان رواقيًا وتلميذًا لإبكتيتوس (Epictetus)، فإن فلسفته تضمنت عناصر مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية والإبيقورية بل مستمدة أيضًا من فلسفة الشك الأكاديمية المتأخرة. وقد ناقش الإمبراطور مع نفسه أسئلة أساسية فيما يلي نبذة منها:

ما دام الجزء المفكّر مشتركًا بيننا، فالمنطق الذي يجعل منا كائنات عقلانية مشترك أيضًا. وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا المنطق هو ما يملي علينا ما نفعل

(31) باترسون، 5-8.

(32) يشير وايت، 343، إلى أن المدارس الفلسفية الهلنستية - الرواقيين والإبيقوريين بالتحديد، تمكنت بهذه الطريقة من تولي مهمة تصنيف وتنظيم الأخلاق التي رفضتها الأديان الوثنية، مما يدل على دور التداولات الفلسفية في حل النزاعات الأساسية بين الشعوب.

(33) فيرغسون، 198.

وما لا نفعل. وإذا صح ذلك أيضًا فبيننا قانون مشترك. ومن ثمّ فنحن مواطنون. وإذا صح ذلك فإننا رفاق ننتمي لمجتمع واحد. وإذا كان الأمر كذلك فإن الكون كله مدينة واحدة. فأي مجتمع آخر يمكن القول بأن الجنس البشري كله ينتمي إليه؟ (التأملات 4.4).

على الرغم من أن غيري عبّر سابقًا عن الكثير مما أود ذكره فيما يتعلق بالتسامح والتعصب الديني الإغريقي-الروماني في العالم الهلنستي، فإن بعض الجوانب الهامة الإضافية تبرز للضوء عندما نتناول تحديدًا أسئلة ويليام سكوت جرين الخمسة.

1. ما هو دور الأديان الأخرى؟

2. هل هناك اعتراف بالأديان الأخرى أم رفض لها، أم هل يتم التعايش مع وجودها ببساطة أم اعتبار وجودها والتعامل معها بنّاءً من الناحية الدينية؟ وهل ينطبق التعامل ذاته على جميع الأديان الأخرى أم أن هناك تمييزًا في التعامل معها؟

برز في الحقبة الهلنستية نوع جديد من الأديان، كان نتاج مغامرات الإسكندر المقدوني في الشرق، ألا وهو: عبادة الحاكم. «على مدار نصف ألفية، بدءًا من أسرة البطالمة ووصولًا إلى أسرة سيفيران (Severi)، لعبت عبادة الحاكم دورًا أساسيًا في تحقيق التكامل الديني والسياسي الذي مثل جوهر الدولة القديمة».[34] فالتفكير بالحاكم، وخاصة إن كان قد مات أو ترك الحكم، باعتباره إلهًا لم يكن أمرًا غير مألوف في العالم الهيليني المبكر؛ فعبادة الأبطال وأنصاف الآلهة مثل هيراكليس (Herakles)، كانت من أقدم الطقوس الدينية الإغريقية الراسخة، ولعلها تعود إلى فترة تسبق العصر القديم. حتى إن الجنرال الاسبرطي ليساندر (Lysander) الذي حقق الانتصار في الحرب البيلوبونيسية في القرن الخامس، حظي بتكريم الآلهة في موته. واعتقد الإسكندر أنه سليل

(34) فيرس، 1018.

هيراكليس، وقد أدى في سنة 331 رحلة حج إلى معبد زيوس آمون في سيوة (Siwa)، وتم الترحيب به وتكريمه باعتباره صورة من صور الإله (وهي طريقة التعامل المتعارف عليها تجاه الفراعنة المصريين)، وسرعان ما أعلن عن نفسه ابنًا للإله زيوس آمون. بدأت المشاكل سنة 327، عندما حاول أن يأمر بالسجود خضوعًا له، ولم يقتصر هذا الطلب على الفرس والمصريين الذين كانوا يتوقعونه، وإنما من الإغريق الذين يعتبرون الانحناء خضوعًا لإنسان لعنة. يذكر أن كاليسثينيس (Callisthenes)، وهو ابن شقيق أرسطو، رافق الإسكندر في رحلته الكبرى كمروّج سياسي، إلا أنه أُعدم عندما رفض السجود. وقد أشعل الإسكندر بفعلته هذه عداوة المشائين، الذين دأبوا على وصفه في كتاباتهم اللاحقة بكونه طاغية مصابًا بجنون العظمة. وفي سنة 324، طالب الإسكندر الدول الإغريقية كافة بالاعتراف بألوهيته، وقد نص المرسوم في أسبرطة على ما يلي: «ما دام الإسكندر يرغب في أن يكون إلهًا، فليكن إلهًا».[35]

وعمد الأثينيون إلى إطراء ديميتريوس (Demetrius)، خليفة الإسكندر المقدوني في أثينا، فأطلقوا عليه اسم الإله الواحد الحق، ومنحوه معبد البارثينون (Parthenon) ليكون قصرًا له. وقام بطليموس (Ptolemy) باصطحاب جسد الإسكندر إلى مصر حيث أسس طائفة دينية مكرّسة له بقيت قائمة لسنوات؛ وهكذا تأسست في مصر سنة 270 طائفة الملك الحاكم، للاسكندريين الإغريق وكذلك للمصريين. في وقت لاحق، تحسس الرومان خطاهم بحذر وسط هذه الممارسات الهيلينية، الشرقية بالأصل. سمّى أغسطس (Augustus) في روما نفسه ابن يوليوس المقدس (divi filius)، على الرغم من أن قصائد هوراس (Horace) أشارت إلى تأليهه.[36] كما طالب المصابون بجنون العظمة من أمثال جايوس (Gaius) – الملقب بكاليجولا (Caligula) – ونيرون (Nero)

(35) فيرغسون، 89.

(36) نفس المرجع السابق، 90-91، هوراس (الأودس Odes، 3،3،9).

ودوميتيان (Domitian) وكومودوس (Commodus) بأن تتم عبادتهم في حياتهم، إلا أن تيبيريوس (Tiberius) رفض وصف نفسه بالألوهية، مشيرًا إلى أن اللقب الأكثر ملاءمة هو (الكادح)، بينما علّق فسباسيان (كما أشرنا في بداية هذا المقال) ساخرًا وهو على فراش الموت سنة 79 ميلادية: «يا للهول، أعتقد أنني أصبحت إلهًا». يشير فيرغسون (Ferguson) بدقة إلى أن المدن التابعة للمقاطعات الآسيوية اندفعت لاستضافة الطوائف الإمبريالية باعتبارها تجارة مربحة، فشيّدت مدينة بيرغامون، أو بيرغاموم (Pergamum) معبدًا لأغسطس وروما، كما رسخت هذه الطوائف جذورها بعمق لأنها كانت أكثر أهمية ولزومًا في المناطق الأحدث والأقل أمنًا، مثل بريطانيا وألمانيا.[37] وقد أفرزت نشأة عبادة الحاكم استجابات متنوعة، وكانت هذه الممارسات تحديدًا، بالإضافة إلى الطائفة المدنية بشكل عام، هي منشأ الصراع مع اليهود، ومع المسيحيين لاحقًا، في المناطق الشرقية.

3. كيف تبرر المصادر وجود الأديان الأخرى واستمرارها؟ هل يُنظر إلى الأديان الأخرى على أنها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر أم أنها جانب بنّاء من الواقع، أم مزيج من كل تلك الخيارات؟

4. بما أننا ندرك وجود آراء مختلفة ومتعارضة مع الأديان الأخرى في كل دين، فما هي نقاط الاختلاف العقدي التي تولّد ذلك التعارض في كل دين؟ وما هي التعاليم الواردة في المصادر التي تبرر التسامح تجاه الأديان الأخرى، وأيّها تبرر التعصب؟

ذكرنا فيما سبق ما يكفي حول المدارس الفلسفية المختلفة بما يوضّح أن المثقفين من الإغريق الهلنستيين، والرومان المتحولين للهيلينية لاحقًا، نظروا إلى الدين الوثني الموروث باعتباره جزءًا من ثقافتهم، وليس باعتباره وسيلة ضرورية

(37) يستند هذا النقاش بكامله على الفصل السادس الذي كتبه فيرغسون، «صورة الإمبراطور المقدّسة» (The Sacred Figure of the Emperor، 88-89).

للتعبير عن معتقداتهم الخاصة الراسخة حول طبيعة العالم، أو التزاماتهم نحو هذا العالم كبشر. وعلى الرغم من أن المدارس الفلسفية الهلنستية كانت مختلفة من حيث فكرها القائم على الاستمتاع بالحياة، فإن الكثير من المثقفين اليونانيين، والرومانيين لاحقًا، اقتبسوا عناصر من مدارس فلسفية مختلفة، بما يلائم ظروف حياتهم، وغايتهم الوصول بأنفسهم إلى نوع من الاتساق والانسجام الذاتي، كذلك الذي حاول ماركوس أوريليوس التعبير عنه في كتاب التأملات.[38]

ومن الأخطاء التي استاء منها الفلاسفة تحديدًا، بل عبّروا أحيانًا عن تعصبهم ضدها، وإن يكن لفظيًا على الأقل، الخرافات الدينية. وقد أورد الفيلسوف المشائي وتلميذ أرسطو، ثاوفرسطس، في كتابه الخصائص (Characters) وصفًا للشخص المؤمن بالخرافات (16):

[إن الإيمان بالخرافات يبدو ببساطة ضربًا من الجبن تجاه كل ما هو إلهي.]... فالرجل المؤمن بالخرافات... عندما يراوده حلم، فهو لا يزور فقط مفسري الأحلام بل يلجأ للعرافين ومراقبي الطيور ليستفسر عن الإله أو الإلهة الذين ينبغي أن يصلي لهم. كما ينطلق في زيارة كل شهر لمؤدي الشعائر الأورفية ليمنحوه السر المقدّس، وترافقه زوجته (أو مربية الأطفال إن كانت الزوجة مشغولة) وأطفاله. وإذا صادف شخصًا مجنونًا أو مصابًا بالصرع، فإنه يرتجف خوفًا ويبصق في قميصه.[39]

وقد تبنّى الإبيقوريون هذه الفكرة في إطار اعتقادهم بمبدأ سكينة الروح، أو أتاراكسيا (ataraxia)، باعتبارها ميزة أساسية جذرية تؤدي إلى السعادة. يعبّر لوكريتيوس، الشاعر الإبيقوري الروماني من القرن الأول قبل الميلاد، ببلاغة عن مشاكل الخرافات، وبالتحديد الخرافات المتعلقة بالخوف من الموت (3.87-93):

فمثلما ترتعد فرائص الأطفال ويجفلون أمام كل شيء في الظلام الحالك،

(38) تعرض سينيكا، وهو من أتباع الرواقية المخلصين، للنفي من قبل نيرون، وتعرف في منفاه على الفلسفة الإبيقورية وقدّر مزاياها، وبالتحديد تعريفها لفكرة الانسحاب من الحياة العامة كنفعة روحانية.

(39) ديغل، 111-113.

كذلك نحن في النور تعترينا أحيانًا المخاوف التي لا أساس لها إطلاقًا، مثل تلك المخاوف التي يرتعد منها الأطفال ويتخيلون حدوثها.

ولذلك فلا بد من تبديد ظلمة العقل وخوفه، ولن يتبددا بأشعة الشمس أو بضوء النهار الساطع، وإنما بتأمل مظاهر الطبيعة وفهم قوانينها الداخلية.

وتعكس المدارس الفلسفية كافة ميلًا واضحًا للنظر إلى المواطن الإغريقي-الروماني المتدين بشكل طبيعي (بالمعنى الوارد في البند أ.1 أعلاه) باعتباره كائنًا أدنى منزلة، لا يمكن مواساته باستعراض حقائق الفلسفة، مما يدفعه للجوء إلى خرافات الدين. ويسخر الشعراء من الطقوس والشعائر الدينية، أجنبية كانت أم محلية، وخاصة الشعراء الساخرين منهم مثل بيرسيوس (Persius) أو جوڤينال أو لوسيان، أو حتى هوراس.[40] ويرد ذكر اليهود والمسيحيين على وجه الخصوص بشكل متكرر، حيث كانوا يعتبرونهم مؤمنين إلى درجة كبيرة بالخرافات، والسبب بالتحديد هو أنهم لم يفصلوا حياتهم الدينية إلى قسمين، بل اعتبروا الطائفة والفلسفة الشخصية أمرين متداخلين ومترابطين.[41]

5. هل توجد عوامل تاريخية أو سياسية و/أو سلوكية ترتبط بالتعبير عن التسامح؟ وكذلك بالتعبير عن التعصب؟ كيف تفسّر الخيارات التي يتم اتخاذها سواء بالتسامح أم بالتعصب في ذلك الدين؟

في هذه المرحلة، تقترب الروايات والتحليلات التي أوردتها هنا إلى حد كبير مع رواية روبرت بيرشمان [في هذه المجموعة من المقالات]، حيث إن أوضاع العالم الهلنستي تتداخل مع أوضاع العالم الروماني، كما أن التوترات التي

---

(40) للتعرف على موقف لوسيان المعقد تجاه الزهاد المتدينين، انظر فرانسيس، 53-81.

(41) يسخر هوراس حتى من حكيم رواقي لجموده في كتاب الهجاء 1.3.133-1.3.142، ويرد في الهجاء، 1.9.67-1.9.74، أنه يروي كيف حاصره الملل. فهو يأمل أن يخلصه صديق مار من الطريق من ذلك بطلب حضوره، فيقول: «ألم تقل لي أن هناك ما تريد قوله لي بالسر؟»، فيرد صديقه: «نعم، ولكنني سأخبرك به في وقت أفضل. فاليوم هو السبت الثلاثون. هل ستعمد لإهانة اليهودي المختون؟»، فأقول: «لن أتردد في ذلك»، فيجيب صديقه: «لكنني أتردد. أنا واحد من الضعفاء بين إخوة كثيرين. فهلا أذنت لي، سأخبرك في يوم آخر». يغضب هوراس من صديقه: «هل سبق أن أشرقت شمس بهذا السواد وهذه الكآبة علي! لقد هرب الوغد وتركني تحت رحمة السكين».

برزت، التي أثارها الإغريق والرومان في الثقافة التي وصفت جوانبها المختلفة هنا، تنطلق إلى العالم الأوسع الذي يشمل المقاطعات الرومانية، في محاولة لنسج مجتمعات مختلفة كلياً ضمن موروثها الكلاسيكي. هذه حكاية هامة تنطوي على منعطفات مدهشة، وتؤدي فيها الثقافة الأدبية الإغريقية-الرومانية بمختلف عناصرها دوراً مهماً. لقد حاولت استعراض دور الوثنية الإغريقية-الرومانية في إتاحة نشأة التطور الأخلاقي للمدارس الفلسفية الهلنستية، وكيف أسهمت هذه المدارس بدورها في تطوير لغة تنبثق منها لاحقاً الأسس السياسية للتسامح في الحقبة الرومانية. أود أن أختتم حديثي بتعليق من كتاب رسائل أخلاقية (Epistulae Morales) لسينيكا (95.51-53)، حيث يقتبس بتأثير رائع تعليقاً للمؤلف المسرحي الروماني تيرنس (Terence) من القرن الثاني قبل الميلاد، حول التعريف الأساسي للإنسانية (humanitas):

وهناك قاعدة واحدة موجزة ينبغي أن تنظم العلاقات الإنسانية. فكل ما تراه، إلهياً كان أم بشرياً، هو واحد؛ فنحن الأجزاء التي يكتمل بها جسد واحد عظيم، خلقتنا الطبيعة من مصدر واحد، ومآلنا إلى مصير واحد. ملأت نفوسنا بالود والأنس المتبادل، وعلمتنا أن نمارس العدل والعدالة، وأن نتحمل الأذى ولا نتسبب به. وهي تدعونا لأن نمد يد المساعدة لكل من يحتاجها. فليسكن هذا القول الشهير في قلوبنا وعلى شفاهنا: أنا إنسان، ولا أعتبر أي شيء إنساني غريباً بالنسبة لي.[42]

(42) باومان، 1-9. أود أن أتقدم هنا بشكري لديبورا بوديكر ودافيد كونستان على دقة التوجيه في المسائل المتعلقة بالحقائق والتفسيرات.

قائمة المراجع

أدكنز، أيه (.Adkins, A) - القيم الأخلاقية والسلوك السياسي في اليونان القديمة: من زمن هوميروس إلى نهاية القرن الخامس (Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century). نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون آند كومباني، 1972.

بالدري، إتش. سي. (.Baldry, H.C) – وحدة البشرية في الفكر الإغريقي (The Unity of Mankind in Greek Thought): مطبعة جامعة كامبريدج، 1965.

باومان، آر. أيه. (.Bauman, R.A) – حقوق الإنسان في روما القديمة (Human Rights in Ancient Rome). لندن ونيويورك: روتليدج، 2000.

بينكو إس. (.Benko, S) – روما الوثنية والمسيحيون الأوائل (Pagan Rome and the Early Christians). بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 1984.

بوديكر، د. (.Boedeker, D) – الديانة الأثينية في زمن بيريكليس» (-Athenian Religion in the Age of Pericles) – في كتاب دليل كامبريدج لزمن بيريكليس (-The Cambridge Companion to the Age of Pericles)، تحرير إل. ساموز (46-69، L. Samons. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2007).

بوركيرت، دبليو (.Burkert, W) – الديانة الإغريقية (Greek Religion). كامبريدج، ماساشوسيتس: مطبعة جامعة هارفارد، 1985. باكستون، آر. (.Buxton, R) – قراءات أكسفورد في الديانة الإغريقية (-Oxford Readings in Greek Religion). أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2000.

ديموستيني (Demosthenes) – عن التاج (De Corona)؛ عن المبعوث الزائف (De Falsa Legatione 18، 19). ترجمة سي. فينس (C. Vince)

وجيه. فينس (J. Vince). كامبريدج، ماساشوسيتس ولندن: مطبعة جامعة هارفارد، 1939.

ديلز، إتش (Diels, H.)، ودبليو. كرانز (W. Kranz) – مقتطفات ما قبل سقراط (Fragmente der Vorsokratiker)، الطبعة السادسة، الجزء الثالث. برلين: فيلدمان، 1951-1952.

ديلون، جيه – الأخلاق والأعراف في اليونان القديمة (Morality and Custom in Ancient Greece). بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 2004.

دودز، إي. آر (Dodds, E. R.) – المفهوم القديم للتقدم ومقالات أخرى حول الأدب الإغريقي والمعتقدات الإغريقية (The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief). أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1973.

دوفر، كيه. جيه. – «حرية المفكرين في المجتمع الإغريقي» (The Free-dom of the Intellectual in Greek Society)، تالينتا Talenta 7 (1976): 24-25. دادلي، دي. - لوكريتيوس (Lucre-tius). نيويورك: بيسك بوكس، 1965.

فيرس، جيه. آر. – «عبادة الحاكم» (Ruler Worship) في كتاب حضارة حوض البحر الأبيض المتوسط القديم: اليونان وروما (Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome)، 2:1009 – 2:1025. تحرير إم. جرانت (M. Grant) وآر. كيتزينجر (R. Kitzinger). نيويورك: سكرايبنر، 1988.

فيرغسون، جيه. (Ferguson, J.) – أديان الإمبراطورية الرومانية (The Religions of the Roman Empire). إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 1970.

______. «الطوائف الرومانية». في في كتاب حضارة حوض البحر الأبيض

المتوسط القديم، 2:900 - 2:923. تحرير إم. جرانت وآر. كيتزينجر. نيويورك: سكرايبنر، 1988.

فرانسيس، جيه. الفضيلة الهدّامة: الزهد والسلطة في العالم الوثني خلال القرن الثاني (Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World). يونيفيرسيتي بارك: مطبعة جامعة ولاية بنسيلفانيا، 1995.

جرانت، إم. وآر. كيتزينجر. حضارة حوض البحر الأبيض المتوسط القديم: اليونان وروما. 3 أجزاء. نيويورك: سكرايبنر، 1988.

هيرودوتس (Herodotus) - التاريخ (The Histories). ترجمة روبين ووترفيلد (Robin Waterfield). مقدمة وملاحظات كتبتها كارولين ديوالد (Carolyn Dewald). أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1998.

هوميروس (Homer) - الإلياذة (The Iliad). ترجمة آر. لاتيمور (R. Lat-timore). شيكاجو ولندن: مطبعة جامعة شيكاجو، 1961.

هوراس (Horace)، الهجاء والرسائل وفن الشعر (Satires, Epistles and Ars Poetica). ترجمة إتش. فيركلوف (H. Fairclough). كامبريدج، ماساشوسيتس ولندن: مطبعة جامعة هارفارد، 1929.

هورنبلور، إس. وأيه. سبوفورث، تحرير... قاموس أكسفورد الكلاسيكي (The Oxford Classical Dictionary). أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1996.

جونستون، إس. (Johnstone, S.) - النزاعات والديمقراطية: عواقب القضاء في أثينا القديمة (Disputes and Democracy: The Consequences of Litigation in Ancient Athens). أوستين: مطبعة جامعة تكساس، 1999.

جوفينال (Juvenal) وبيرسيوس (Persius). الهجاء (Satires). ترجمة جي. رامزي (G. Ramsay). كامبريدج، ماساشوسيتس ولندن: مطبعة جامعة

هارفارد، 1940.

كيرك، جيه. (Kirk, G.) وجيه. ريفن (J. Raven) - فلاسفة ما قبل سقراط: تاريخ نقدي ومجموعة نصوص مختارة (The Presocratic Philoso-phers: A Critical History with a Selection of Texts). كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1966.

كونستان، دي. (Konstan, D) - «التقاليد الكوزموبوليتانية» (Cosmo-politan Traditions). في كتاب دليل بلاكويل للفكر السياسي الإغريقي والروماني (Blackwell Companion to Greek and Roman Political Thought). يصدر قريباً.

ليسكي، أيه. (Lesky, A) - تاريخ الأدب الإغريقي (A History of Greek Literature). ترجمة جيمس ويليس (James Willis) وكورنيليس دي هير (Cornelis de Heer). لندن: ميثيون، 1966.

-------. شعر التراجيديا الإغريقية (Greek Tragic Poetry). ترجمة ماثيو ديلون (Matthew Dillon). نيوهافن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، 1972

لوكريتيوس. حول طبيعة الأشياء (On the Nature of Things). ترجمة دبليو. إنغليرت (W. Englert). نيو بري بورت، ماساشوسيتس: فوكوس بووكس، 2003.

مايجر، بي. (Meijer, P.) - «الفلاسفة والمفكرون والدين في هيلاس» (Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas)، في كتاب الإيمان والأمل والعبادة: جوانب من العقلية الدينية في العالم القديم (Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the An-cient World)، تحرير إتش. فيرسنيل (H. Versnel). لايدن: بريل، 1981.

موست، جي. (Most, G.) - «الغضب والشفقة في إلياذة هوميروس» (Anger and Pity in Homer's Iliad). في كتاب الغضب قديماً: وجهات

نظر من هوميروس إلى جالين (Ancient Anger: Perspectives from Ho-mer to Galen)، تحرير إس. براوند (S. Braund) وجي. موست، 32:50-32:75. دراسات جامعة ييل الكلاسيكية. نيوهافن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، 2003.

نوك، أيه. دي. (Nock, A. D.) - التحول: القديم والحديث في الدين من زمن الإسكندر الأكبر إلى زمن أغسطينوس أسقف هيبو (Conversion: The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo). أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1965.

نورث، إتش. (North, H.) - سوفروسين: مفهوم معرفة الذات والتحكم بالذات في الأدب الإغريقي (Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature). إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 1966.

أوتسوالد، إم. (Ostwald, M.) - «أكاديمية أفلاطون؛ أرسطو والمشائيون» (Plato's Academy; Aristotle and the Peripatos)، في كتاب كامبريدج حول التاريخ القديم (The Cambridge Ancient History)، الطبعة الثانية، تحرير د. لويس (D. Lewis) وجيه. بوردمان (J. Boardman) وإس. هورنبلور وإم. أوتسوالد، 6:602-6:633. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1994.

باركر، آر. (Parker, R.) - «الإلحاد» (Atheism). في قاموس أكسفورد الكلاسيكي (The Oxford Classical Dictionary). تحرير هورنبلور، إس. وأيه. سبوفورث أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1996.

باترسون، أو. (Patterson, O.) العبودية والموت الاجتماعي: دراسة مقارنة (Slavery and Social Death: A Comparative Study). كامبريدج، ماساشوسيتس: مطبعة جامعة هارفارد، 1982.

رايس، دي. (.Rice, D) وجيه. ستامبوف (J. Stambaugh) – مصادر لدراسة الديانة الإغريقية، لجمعية أدب الكتّاب المقدّس (Sources for the Study of Greek Religion, for the Society of Biblical Literature). مصادر إس بي إل لدراسات الكتّاب المقدّس (SBL Sources for Biblical Study) الجزء 14. أتلانتا: مطبعة سكولارز، 1979.

سوفوكليس (Sophocles) – أنتيجون (Antigone). ترجمة إي وايكوف (E. Wyckoff). في الأعمال التراجيدية الإغريقية الكاملة (The Complete Greek Tragedies)، تحرير دي. جرين (D. Grene) وآر. لاتيمور. شيكاجو: مطبعة جامعة شيكاجو، 1959.

ثاوفرسطس (Theophrastus) – الخصائص (Characters). ترجمة وتحرير جيه. ديغل (J. Diggle). نصوص وتعقيبات كامبريدج الكلاسيكية (Cambridge Classical Texts and Commentaries). كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 2004.

ثوقيديدس (Thucydides) – تاريخ الحرب البيلوبونيسية (History of the Peloponnesian War). ترجمة آر. وارنر (R. Warner). هارموندزوورث، المملكة المتحدة: بينجوين بووكس، 1972.

فاين، بي. (.Veyne, P) – سينيكا: حياة رواقي (Seneca: The Life of a Stoic). ترجمة دافيد سوليفان (David Sullivan). نيويورك: روتليدج، 2003.

واتكينز، سي. (.Watkins, C)، تحرير قاموس التراث الأمريكي للجذور الإندو-أوروبية (The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots)، الطبعة الثانية. بوسطن: هوتون ميفلين، 2000.

4

الوثنية اليونانية-الرومانية
الأسس السياسية للتسامح
في الحقبة اليونانية الرومانية

روبرت م. بيرشمان

مقدمة

يتمثل الهدف العام من هذا الفصل في تعريف الأسس السياسية للتسامح الديني في ظل الوثنية التي سادت حقبة الديانات الإغريقية والرومانية القديمة. ينبغي أن تتضمن الإجابة عن هذا السؤال دراسة شاملة للأسس السياسية التي قام عليها التسامح الديني في الفترة الإغريقية الرومانية، إلا أن ما أحاول التوصل إليه هنا غاية أكثر تواضعاً بكثير. فهدفي أولًا هو إلقاء بعض الضوء على الأسس السياسية للتسامح الديني في الفترات الهلنستية والرومانية، وثانيًا، تقديم بعض الأمثلة على تلك الممارسات. وأسعى ثالثًا إلى رسم خارطة تبين ظهور الأسس السياسية للتسامح والتعصب العقدي في نهاية الحقبة الرومانية القديمة. ونظراً لأن مصادر التسامح والتعصب الديني والعقدي متنوعة بشكل كبير في الفترة الإغريقية والرومانية، سينصبّ تركيزنا على الديانة اليهودية في فترة الملكية الهلنستية، وعلى اليهودية والأديان الأجنبية الأخرى والطوائف الدينية في روما القديمة وفي الإمبراطورية الرومانية المبكرة - بينما ينتقل التركيز إلى المسيحية في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة. وتخلص الدراسة إلى تلخيص الاختلافات بين النظريات القديمة والمعاصرة حول العدالة والتسامح.

نظراً لعدم وجود كلمة يونانية للتسامح، فإن دراسة التسامح في الغرب قبل المسيحية يجب أن تبدأ بكلمة tolerare اللاتينية. ورغم ان الترجمة التقليدية للفعل tolerare هي «يتقبّل»، تتدرج المعاني العديدة للكلمة ضمن مصطلح

«يتحمّل».[1] يشير التسامح إلى الالتزامات المدنية والرضائية التي يلتزم بها الأفراد والمجموعات تجاه حكومة الدولة وتجاه الآلهة التي تحفظ الدولة. ونظرًا لأن إدامة الدولة تتطلب إحلال السلام بين الآلهة، يصبح التسامح التزامًا تتحمله الدولة والمجتمعات الدينية لتحمل وتحمل وتتعامل بصبر مع الأديان والطوائف الأخرى التي تعيش في مجتمع يتسم بالتنوّع السياسي.

وأقل ما يوصف به حجم التفاصيل والأدلة التي يواجهها الطلاب الدارسون للتسامح في حقبة الوثنية الإغريقية الرومانية حاليًا هو أنها ذات حجم وتنوع هائل، بل إن من الصعب التمييز بين التسامح الثقافي والتسامح الديني نظرًا لأن «الدين» كان جزءًا من المجتمعات العرقية بالنسبة للإغريق وجانبًا من الطاعة التي يلتزم بها الرومان. إلا أن التسامح الثقافي والديني وجد في الغرب قبل المسيحية - وإن كان بشكل مختلف عن التسامح الذي مارسه الإغريق والرومان. ففي المملكة الهلنستية، كان التسامح واجبًا سياسيًا وقانونيًا ودينيًا على المجتمعات العرقية و تقرّه آلهتهم. أما في الجمهورية الرومانية والإمبراطورية الرومانية، فقد كان التسامح كذلك مطلبًا للطاعة السياسية التي تبديها المجتمعات الأجنبية وآلهتها لإحلال السلام بين الآلهة pax deorum. فإذا خضعت الرعية وأطاعت، تسامحت روما مع الأجانب وآلهتهم ووافقت على دياناتهم.

1. الأصول السياسية للتسامح الديني في الحقبة الهلنستية

يذكر جاكوب نويسنر Jacob Neusner أن أديان التوحيد - وهي اليهودية والمسيحية والإسلام - تجد صعوبة في التسامح مع الأديان الأخرى إلا أنه ليس

---

(1) يمكن تلخيص التسامح ومشتقات الكلمة بكونه الفعل الذي ينطوي على التحمل أو القدرة على التحمل. أما الكلمة الإنجليزية ومشتقاتها، مثل «متسامح» «يتسامح» و «سماحة» فتعود أصولها إلى الكلمة اللاتينية tolerare التي تعني التحمل، ومشتقاتها الأخرى، وهي بدورها تعود إلى أصول كلمة tolero اليونانية المشتقة من الفعل tlao - أي يحتمل. يمكن الاستزادة بالمقارنة بقاموس المصطلحات اللاتينية Lateinisches Etymologisches Woerterbuch لكل من أ. فالد و ج. ب. هوفمان، الطبعة الثانية (هايدلبرت، مطبعة جامعة كارل فينتر، 1972) - 688.

من المستحيل التسامح مع وجود دين آخر إلى جانبها. ويقول نويسنر أن «منطق التوحيد في حدّ ذاته لا ينطوي على أساس متين لتقبل الأديان الأخرى.»[2] إلا أن هناك أسسًا كافية للسماحة مع الأديان والطوائف المختلفة في ظل الوثنية الإغريقية والرومانية. ولهذا، وإن كان التعصب سمة في أديان التوحيد اليهودية والمسيحية والإسلامية( )، فلم يعد التسامح تجاه الأديان والطوائف الأخرى سمة بارزة في مرحلة تعدد الآلهة والتوحيد (الشمولي) في الحقبة الإغريقية والرومانية؟[3]

بالمختصر، كان تسامح الأديان الوثنية مع غيرها من الأديان ممارسة سياسية ودينية وعقدية تتطلب إقرارًا من الدولة. وفي ظل الممالك الهلنستية، لم يعتبر حكام الإغريق المستوطنين المولودين في أرض أجنبية من الغرباء بل كان المستوطنون، وهم مرتزقة أجانب جاؤوا من مصر البطلمية أو سورية السلوقية، قد أصبحوا مواطنين حصلوا على أسماء إغريقية واتبعوا عادات الإغريق وسعوا للحصول على حقوقهم القانونية والمدنية. وبعد اعتراف الملك أو الملكة بتلك المجتمعات كمجتمع سياسي (politeuma)، باتت تحظى بمكانة مستقلة، لتتمتع بترتيبات وامتيازات خاصة تقرّها الدولة بحيث تضع تلك المجتمعات ضمن أطر سياسية وقانونية مدروسة. ونظرًا لأنه كان من الشائع وجود مجتمعات سياسية ذات تركيبة دينية خاصة، فقد أقر القانون الآلهة والطوائف لتلك المجتمعات.

---

(2) جايكوب نويسنر «الأسس الثيولوجية للتسامح في اليهودية الكلاسيكية» Theological Foundations of Tolerance in Classical Judaism في هذا الكتاب، ص. 193-217.

(3) يتضمن التوحيد الشمولي ممارسة الشرك الطائفي. ففي العصور الهيلينية والرومانية كان الرواقيون والفيثاغوريون والأفلاطونيون الحديثون من المدافعين عن التوحيد الشمولي، بينما كان الأمر بالنسبة للملوك الهيلينيين والأباطرة الرومان المتأخرين جزءًا من ممارسة سياسية دينية تصبّ في مصلحة الدولة. لدينا أدلة تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد للشاعر ثيوقريطس Theocritus عندما مارس الملك بطليموس الأول التوحيد الشمولي والشرك الطائفي - وهو معتقد يعبد فيه إله واحد بطرق عديدة. قارن مع O.G.I.S. 213, 214. تبني الأباطرة والقياصرة في القرنين الثالث والربع الميلادي التوحيد الشمولي. وأرفق مسردًا لجميع المصادر القديمة في نهاية الملاحظات، أما فيما يخص الاختصارات فيمكن الاطلاع على ملاحظاتي في بداية المسرد.

كان الحال كذلك في مصر البطلمية وتعاملها مع المجتمعات اليهودية ممن كانت لديها دساتير مكتوبة.[4] فاليهود لم يكونوا في عداد الغرباء أو المقيمين الأجانب، فاليهود كانوا مجتمعًا معترفًا به قانونًا في المدن الهلنستية التي يحكمها الملوك.[5] وتضمنت الامتيازات التي تمتع بها أولئك اليهود حقّ العيش بموجب قوانين الأسلاف، التي تشمل حق تعيين الحكام وإقامة المحاكم والمؤسسات التعليمية وأماكن العبادة.[6] إلا أن اليهود لم يمارسوا الطقوس العامة للمدينة أو المجتمع، التي تضمنت إدارة المناصل البلدية وتوفير احتياجات المدارس وتنظيم الألعاب الرياضية وبناء المعابد. كما كانوا معفيين من واجبات عديدة كالضرائب والخدمة العسكرية وعبادة آلهة الدولة والآلهة المحلية - وجميعها أنشطة ارتبطت بالمدينة والمملكة والإمبراطورية - التي لم يكن أفراد المجتمع السياسي أعضاء فيها دومًا.

إلا أن ذلك التسامح السياسي تجاه المجتمعات الأجنبية كان صعب الفهم على الكثير من الإغريق، ما أدى إلى ظهور قدر من التعصب الديني والثقافي تجاه الأجانب وأديانهم. يتحدث المؤرخ بوليبيوس Polybius عن تلك العداوة، إذ يقول أن قسم اليهود ينصّ على «ترسيخ الكراهية تجاه الإغريق»[7] «ut imicitatis con- tra Graecos haberent». أما جوزيفوس Josephus فيخبرنا بأن «بغض» الإغريق للمجتمع وآلهته ارتبط بكراهية اليهود للمدينة والتعليم وإرث الإسكندر الثيوقراطي.[8] ويتحدث جوزيفوس كذلك عن كون الإغريق في شبه جزيرة الأناضول حاولوا منع اليهود من الإقامة في مدنهم ومن ممارسة العادات اليهودية، وبأنهم أرادوا أن «يعبد اليهود الآلهة الذين

(4) جوزيفوس 189 ،Contra Apionem I

(5) رسالة أرسطياس Letter of Aristeas 310.

(6) ذات المصدر

(7) بوليبيوس، التاريخ Histories XXXI، المجلد 21

(8) جوزيفوس، Contra Apionem، المجلد الثاني، 65

يعبدونهم»،[9] مضيفًا بأن تلك النزاعات انتهت بتسوية قانونية لصالح اليهود، الذين سمح لهم بالحفاظ على عادات أسلافهم التي يقرّها القانون.[10]

وبالملخص، قام التسامح أو التعصب السياسي تجاه الأديان في الحقبة الهلنستية على أسس مجتمعية وقانونية، وليس على أسس سلوكية. ففي مدينة تشهد تعدد الأعراق والثقافات، يلعب التسامح دورًا أكثر منطقية وفائدة من التعصب. وللإجابة على أسئلة ويليام سكوت جرين William Scott Green التي وجهها في الفصل الأول من هذا الجزء: (1) يحدد دور الأديان الأخرى في المملكة الهلنستية بناء على القومية، (2) يتم إقرار الأديان وتمييزها بناء على قومية أتباعها، (3) بعد إقرارها قانونًا، تصبح الأديان بمثابة جزء بنّاء من الواقع السياسي والقانوني عوضًا عن اعتبارها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر، (4) يقوم التسامح والتعصب تجاه الأديان على أسس سياسية وقضائية، و(5) ترتبط العوامل السياسية والقانونية، لا العوامل الأخلاقية، ارتباطًا مباشرًا بالتعبير عن التسامح أو التعصب تجاه دين أو طائفة ما.

2. الأصول السياسية للتسامح في الحقبة الرومانية

تبنّى الرومان التسامح السياسي الذي ساد الحقبة الهلنستية تجاه الأديان والطوائف الأخرى، مضيفين إليه عوامل عديدة تقوم على الطاعة المدنية والدينية والعقدية التي تظهرها الآلهة والشعوب الأجنبية تجاه الآلهة الرومانية Dea Romana ومجلس الدولة وشعب روما. وهنا تبيّن لنا ظاهرة الأماكن المقدسة وتقديس الأراضي كيف تمت ممارسة التسامح الديني بالفعل في ظل الوثنية الرومانية.

(9) جوزيفوس، الآثار اليهودية، 125 - المجلد الثاني عشر

(10) جرت المحاكمة في هذه القضية أمام م. أجريبا، مستشار الأغسطس، وتحقق النصر فيها بمساعدة مؤرخ المحاكم نقولا الدمشقي. وفي مكان آخر، هاجم مواطنو المدن اليونانية في إمارة برقة اليهود بحجة عدم دفعهم للضرائب، ولكن أجريبو ألغى فرض تلك الإجراءات على اليهود، الآثار، المجلد السادس عشر، ص. 160 و 169.

في عام 201 ميلادية، قام أفراد فيلق روماني ببناء معسكر للجيش في جولايا Gholaia (أبو نجم في ليبيا) بمدينة طرابلس. وكان أول ما قاموا به هو إيجاد مكان مقدس يليق بآلهتهم، لتكون جولايا أول الآلهة التي وضعت فيه. ثم وضع الرومان آلهتهم الأخرى في المعسكر إلى جانب جولايا، بينما بنوا في الخارج مجمعًا من المعابد المخصصة للآلهة الأفريقية ومنها جوبيتر هامون Juppi-ter Hammon الذي يعد راعي القوافل. فقد رأى أفراد الجيش الرومان أن من واجبهم تقدير الآلهة التي تمتلك السلطة في المنطقة بدلًا من إهانتها. وبعد مغادرة الرومان في حوالي العام 260 ميلادية، استباح السكان المحليون تلك الأماكن المقدسة في المعسكر الروماني واستحوذوا على التماثيل الدينية لتصبح رمزًا للنصر والثروة.(11)

كيف تجسد سياسة الرومان في جولايا مثالًا على دراستنا للتسامح والتعصب في ظل الوثنية الرومانية؟ إن ظاهرة استحداث الأماكن المقدسة تتضمن تكريس شيء ما أو شخص ما لخدمة إله مقدس، فالمكان والزمان يمثلان مجالًا للتفاعل بين الآلهة والبشر، ونقطة تواصل تضمن حماية تلك الآلهة للمنطقة وشعوبها من خلال تنظيم تقويم ديني. وعندما يفتح مجال التواصل، يظهر البشر التقديس للكائنات السماوية ويمارسون طقوسًا عامة وخاصة تربط مختلف الآلهة والأعراق معًا. أما استباحة تلك الأماكن والأشياء المقدسة، كالمباني الدينية والكتابات المقدسة، فتعني إعادتها إلى الاستخدام البشري الذي قد يصل إلى تدنيسها أو تدمير الأضرحة الدينية والمذابح والنصوص المقدسة.(12) وأودّ هنا أن أربط ظاهرة التقديس والاستباحة بظاهرة التسامح والتعصب.

---

(11) انظر ر. ريبوفات «آلهة الوادي الكبير «طرابلس» في إفريقيا الرومانية» Divinites de l'oued Kebir [Tripolitaine]« in L'Africa romana» (ساساري، سردينيا، نابولي، 1999) ص. 119-159.

(12) أدين بالشكر إلى ب. كاسو على هذه المعلومات. راجع «مواقع مقدسة» Sacred Landscapes في الآثار القديمة: دليل إلى العالم بعد الكلاسيكية، تحرير ج. دبليو باورسوك و ب. براون و أ. جرابار (كامبريدج، مطبعة جامعة هارفارد، 1999) ص. 21-59.

فالتقديس هو شكل من التسامح الذي يوفر مكانًا وزمانًا تفاعليين يسمحان بالتواصل بين الأديان والمناطق والشعوب، فيما يرسخ التسامح تجاه الآخرين بشكل يمنح فرصة سياسية للدول والشعوب على اختلافها لتقديس الآلهة الرومانية سواء في الاحتفالات العامة، كتكريس المدن، أم في الطقوس والقرابين الخاصة كإحراق البخور. أما الاستباحة فهي مثال على التعصب الذي يحاصر الشكل العام للأديان والطوائف التي تتعرض للإذلال السياسي. كما أن استباحة تلك الأماكن والممارسات ترسم حدود التعصب نحو أولئك الذين وضعوا القواعد السياسية للتصرف حيال الأشياء المقدسة او الأشخاص المقدسين في ظل الديانة الرومانية. كما أن التقديس والاستباحة يشيران إلى توجهين محتملين للوثنيين تجاه الكائنات الإلهية: أحدهما شمولي وتراكمي، والآخر يمثل اختيار إله واحد أو أكثر مع رفض الآلهة الأخرى كافة.[13] كان خيار الرومان هو الخيار الأول، الذي يجسّد التسامح، حيث تم دمج الآلهة الأفريقية في مجمع الآلهة الرومانية. أما السكان المحليون فاختاروا الخيار الثاني، وهو التعصب، حيث عبدوا جوبيتر هامون ولكن الليبيين رفضوا الإلهات اللواتي اتبعتهم طوائف من الرومان.

لماذا كان الرومان متسامحين وكان الليبيون متعصبين تجاه الأديان الأخرى (الأجنبية)؟ يفتح هذا السؤال أفقًا آخر، إذ يقول المؤرخون إن الدين في العالم الروماني الوثني كان له بعد مدني وتوافقي. فالأفق الديني للبلدة أو المدينة كان يحدد من قبل الطوائف في الدولة والإمبراطورية، بحيث كانت المشاركة في الطوائف المدنية ضرورة لإدامة السلم بين الآلهة وإظهار الولاء السياسي للحكام وللقياصرة في مرحلة لاحقة. ويقول المنظّرون الأخلاقيون إن هناك نظرية «أحادية» وأخرى «تعددية» لقوى الخير المؤثرة: فالنظرية الأحادية تعترف بخير واحد فقط فيما تعترف النظرية التعددية بالكثير من أوجه الخير. وتشير أفكار الرومان الوثنيين حول التسامح السياسي تجاه الأديان الأجنبية إلى تطبيق

(13) ذات المصدر، ص. 21-22

كلا النظريتين الأحادية والتعددية. فهناك أولًا تسامح وتعصب بناء على النظرية الدينية التكتيكية لوجود الخير وأشكاله. ثانيًا، هناك خير سياسي استراتيجي واحد، وهو الحفاظ على الدولة الرومانية وعلى مجمع آلهتها، إذ إن سلام الدولة الرومانية يعتمد على داوم السلم بين الآلهة كافة. ولهذا، فإن كان الدين أو الطائفة الأجنبيين مفيدين للدولة من منظور النظرية التعددية للخير، فسيتم التسامح مع ذلك الدين وتقبّله، بينما لا يمكن التسامح معه إن لم يكن مفيدًا من منظور النظرية الأحادية.

3. الجوانب السياسية للتسامح

كان التسامح السياسي تجاه الطوائف الأجنبية في روما مدفوعًا بالاهتمام بالحفاظ على الدولة الرومانية وديمومة آلهتها. ونظرًا لأن التسامح مع الآلهة المحلية ضمن إدامة السلام بين الآلهة والسلام على أرض روما، فقد كان من واجب الدولة الرومانية إن تتسامح وتقدّر الآلهة المسيطرة على المنطقة وتمتنع عن إهانتها. كما أن الاستقرار السياسي كان ذا أهمية بالغة لنجاح الدولة، مما أدى إلى وجود خيارين لدى السلطات الرومانية للتعامل مع الأديان والطوائف الأجنبية: إما التسامح معها وتقبّلها أو التعصب ضدها.

أما أساس اتخاذ القرار بين هذين الخيارين فكان سياسيًا وعمليًا بالأساس، ففيما توسعت روما على الصعيدين التجاري والإقليمي، أصبحت الدولة موطنًا للمزيد من الأجانب وكان لا بد من استرضاء تلك الشعوب وآلهتها إلى جانب توحيدها وخلق شعور بالهوية والانتماء إلى مدينة روما بهدف الحفاظ على الهيمنة السياسية. تمكّن التسامح وتبني الأديان والطوائف الأجنبية من تحقيق ذلك، إذ سمح لمختلف الطوائف الدينية بالتعايش بين مختلف الطبقات الاجتماعية والمناطق الجغرافية والتقاليد المحلية.

وأسهمت السماحة في هذا السياق بتمكين المجموعات الاجتماعية، التي قسّمتها التقاليد الدينية والعرقية، من تحقيق الوحدة تحت مظلة الدولة. فقد تم تقبّل الأديان والتسامح معها لأن السماحة كانت السمة الغالبة على الضوابط السياسية والاجتماعية، مما أسهم في ترويض احتمالات الرفض على المدى الطويل وضمان بقاء الأعداء المحتملين مواطنين وحلفاء. بشكل عام، حظيت السماحة بأساس قانوني عند إقرار الأديان والسماح بها، وهي حقيقة بالغة الأهمية عند تناول الأفكار السياسية والدينية التي تنتج السياسة العامة للتسامح. وبالموجز، تضمن إدامة السلام بين الآلهة استمرارية الدولة والإمبراطورية.

تدعم النظرية السياسية الرواقية تلك الفضيلة، فهي تشكّل نموذجًا للعالم كما يمكن أن يكون إن توحدت البشرية معًا - ليس من خلال روابط مصطنعة بل عبر الاعتراف بالآخرين وتقدير القيم والغايات المشتركة. وبالموجز، فإن النظرية الرواقية حول العلاقة بين الجزء والكل هي أساس فهم التسامح في الدولة الإغريقية والرومانية، وهذا الدافع هو أيضًا أساس النظرية الأفلاطونية اللاحقة.[14]ويوجز ديوجانس اللايرتي Diogenes Laertius الأمر بقوله:

«إن فضيلة الإنسان السعيد وسير الحياة بوتيرة مريحة يتلخص في أن جميع الأفعال قائمة على مبدأ الانسجام بين روحه وبين إرادة من يدير هذا الكون.»[15]

ومن معاصري ديوجانس في القرن الثاني ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius الذي وظّف تعاليم بانايتوس Panaetius التي وصلته من شيشرون Cicero بقوله:

---

(14) أوشك أفلوطين على إقناع جالينيوس بالسماح بإقامة دولة يمكن للناس العيش فيها بموجب قوانين أفلاطون. وبالتدريج نرى أن توترًا ظهر بين الدولة الرومانية والكنيسة المسيحية ذات أبعاد ظرفية وتصورية. فمدينة أفلاطون للفلاسفة كانت ستكون في كامبانيا، بينما كانت قدس المسيحيين في السماء. قارن: بروفيري، حياة أفلوطين Life of Plotinus

(15) ديوجانس اللايرتي، حياة مشاهير الفلاسفة Lives of the Eminent Philosophers المجلد السابع، 88

«الإنسان مواطن في المدينة الكبرى التي توجد فيها المدن الأخرى كما لو كانت منازل.»[16]

«في أي دستور عالمي آخر يمكن أن يكون للبشرية جميعًا نصيب»؟[17]

بالنسبة لي، أنا أنطونيوس، فإن روما هي مدينتي ووطني، ولكنها العالم بالنسبة لي كإنسان»[18]

من الناحية السياسية، فإن التسلسل المنطقي لحكم دولة ما يبدأ من مجلس الحكام ومن ثم الزعماء ثم الإمبراطور. ويسمح التسامح الديني للمجموعات المقيمة بالدولة بأن تتعايش بشكل منسجم مع أهداف الدولة، حيث تطبّق مبادئ الفضيلة على الجميع سواء في جمهورية يعيش فيها الناس ممن يتشاركون الولاء تجاه روما، أو في الإمبراطورية التي يعيش فيها الجميع كمواطنين في عالم موحد. ولهذا فإن ماركوس ليس فقط أول مواطن في روما بل كذلك في «دولة المنطق العظمى» التي تحظى بالتوجيه والرعاية في إمبراطورية مركزية موحدة. وبالملخص، فإن السماحة الدينية تستلزم وجود الدولة وحكامها أولًا، فعندما تتسامح الدولة مع دين ما، فإن بوسعها رفضه أو اعتباره غير قانوني مرة أخرى لأن السماحة تعني امتلاك السلطة السياسية التي تتمتع بتكليف سماوي يسمح لها بالاضطهاد.

هناك الكثير مما يشير إلى أن الأسس السياسية للتسامح الديني في الفترة الرومانية ساعد في الإجابة على الأسئلة التي طرحها جرين في مقدمة هذا الكتاب:

(1) دور جميع الأديان والطوائف مهم للدولة. فالمعايير الدينية والعقدية التي تستخدم في تعريف أدوار تلك الأديان مرنة ولكنها تتمتع بأرضية سياسية صلبة.

---

(16) ماركوس أوريليوس، التأملات Meditations، المجلد الثالث ص. 11

(17) ذات المصدر، المجلد الرابع ص. 4

(18) ذات المصدر، المجلد الخامس ص. 44

(2) يتم إقرار أو رفض أو تقبّل الأديان المختلفة في حال مساهمتها في ديمومة الدولة. فالعوامل الدينية والعقدية المستخدمة في تبرير التسامح أو التعصب الديني تتباين بحسب الممارسات السياسية والاجتماعية. كما أن الأديان الأجنبية تتميز عن دين الدولة، وتقابل بالتسامح في حال دعمها لشرعية السلام بين الآلهة.

(3) جميع الأديان مبررة ومقبولة إذا شكّلت جزءًا بنّاءً من الواقع السياسي، وإن نظر إليها كخطأ أو حدث غير مقصود. أما اعتبار الدين شرًا فهو أمر يعتمد بشكل كبير على المعايير السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

(4) رغم أن الأديان والطوائف تحمل آراء متباعدة قد تصل إلى التعارض أحيانًا، فإن هناك مشكلة عقدية واحدة فقط ذات أهمية حقيقية. فالتسامح والتعصب الديني والعقدي يمثلان مصدر اهتمام للدولة، وليس أتباع تلك الأديان أو الطوائف هم من يقرر معايير التسامح الديني.

(5) ترتبط العديد من العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية المختلفة بالتعبير عن تسامح الدولة (أو تعصبها) تجاه الأديان والطوائف. ومن منطلق مبدأ «الجزء من الكل»، فإن المعيار الأساسي للتسامح أو التعصب أو قانونية الدين أو عدم قانونيته يكمن في الاعتراف بالهيمنة السياسية للدولة على الشؤون الدينية.

4. التسامح الديني: أقرّ الرومان بأن الحفاظ على عظمة إمبراطوريتهم اعتمد بشكل دائم على القوى السماوية وعلى دوام السلام بين الآلهة،[19] مما جعل شغلهم الشاغل هو كيفية إدامة السلام الإلهي بحيث يمكن أن تستمر القوة الرومانية. أما التسامح الديني فكان امتدادًا للتسامح السياسي. وبحسب المؤرخ ليفي Livy، فإن سياسة الرومان هي ما حوّل الأعداء على حلفاء ومواطنين.[20] ولهذا اعتبر التسامح الديني من بين السياسات التي أرست السلم والازدهار، حيث كان التسامح تجاه الأديان والطوائف الأجنبية ركيزة ثابتة في سياسات الرومان

---

(19) أدين بالشكر للحصول على هذه المادة إلى رسالة مميزة قدمها س. أبيج. راجع «روما مدينة الآلهة» Rome City of the Gods

(20) ليفي، تاريخ روما History of Rome ، المجلد الثامن

منذ بداية الجمهورية حتى انتهاء الإمبراطورية في الغرب اللاتيني، حيث أدى توسعها على طول شبكتها من الطرق وممرات التجارة والمسارات البحرية إلى التعامل مع الطوائف الأجنبية بشكل مستمر. وكانت عادة الرومان في هذا الصدد هي التسامح والاحترام، بل حتى استعارة الآلهة الأجانب وتكييفهم مع ديانتهم.

وتظهر الأدلة على ذلك التوجه في مراحل مبكرة من خلال تأثير الإتروسكان Etruscans والإغريق، حيث أخذ الرومان عنهم آلهتهم واعتبروها آلهة رومانية، ومنها الإله أبولو Apollo الذي أصبح رمزًا للفضيلة والزهد، وزيوس Zeus الذي يحاكي الإله جوبيتر Juppiter وهيرا Hera الذي يشبه الإله جونو Juno، وأثينا Athena التي تشبه منيرفا Minerva. وبالتدريج، أصبحت تلك الآلهة محور تركيز دين جديد للدولة الرومانية، التي أضيفت إليها مجموعة جديدة من الآلهة مع توسعها باتجاه الشرق مثل كوبيلي Cybele وميثراس Mithras وإيزيس Isis و سيرابيس Serapis والعديد من الآلهة المستمدين من الطوائف والأديان الأجنبية. أطلق على تلك الممارسة اسم الدعوة evocatio، حيث تدعى تلك الآلهة إلى روما لتحظى بالتكريم والتقدير بالصروح والمنافسات التي تقام لأجلها.[21]

أما التوجه السياسي الروماني في التعامل مع اليهودية فيحمل في طياته تنويرًا حول تلك المرحلة، نظرًا لكونه يجسد المقاربة التي انتهجتها روما لتعريف الأديان والطوائف الأجنبية.[22] فخلال فترتي حكم كل من يوليوس Julius وأغسطس قيصر Augustus Caesar، قوبل اليهود بالتسامح وحصلوا على

(21) راجع «الإمبراطورية الرومانية: الاقتصاد والمجتمع والثقافة» The Roman Empire: Economy, Society, and Culture – ب. جارنيسي و ر. سالر (بيركلي جامعة كاليفورنيا، 1984)، ص. 164-177.

(22) للاطلاع على لمحة عامة، راجع «الآراء الفلسفية الوثنية لليهود واليهودية» Pagan Philosophical Views of Jews and Judaism للكاتب ر. م. بيرشمان تحرير ج. نويسنر 12:1 94-، بخاصة 11-16 – دراسات في تاريخ اليهودية 158 (أتلانتا، سكولارز بريس، 1997).

حقوقهم القانونية في الإمبراطورية. أما في فترة حكم تيتوس Titus وفيسبازيان Vespasian وتراجان Trajan وهدريان Hadrian، فقد خسروا تلك المكانة بشكل ملموس، ليستعيدوها امتيازاتهم الدينية ببطء في ظل حكم انطونينس Antonines وسيفري Severii. وفي حكم دقلديانوس Diocletian، استعاد اليهود مكانتهم الدينية كاملة وأصبح دينهم مقبولًا من جديد، بحيث منحهم قانون ثيودوسيوس Codex Theodosianus حق العيش وتطبيق الشريعة اليهودية حتى عام 398 ميلادي.[23]

في البداية، حقق اليهود المعايير الرومانية للتسامح بفضل الحماية القانونية التي أسبغها يوليوس قيصر على اليهود، الذي منحهم إعفاءات من الضريبة والخدمة العسكرية.[24] ورغم ثورات اليهود ضد روما، استمر تسامح الدولة مع اليهودية بسبب الالتزامات السياسية والدينية التي قدمها اليهود لروما في أعقاب الحروب التراجانية والهادريانية.[25] وتمكنت روما الوثنية من تقبل اليهودية والتسامح معها في القرون الثاني والثالث والرابع لأن الدين لم يعد يشكل خطرًا سياسيًا، فسمحت الدولة الرومانية بإقامة مجلس اليهودي «سنهيدرين» Sanhedrin من جديد، واستعادت اليهودية مكانها كدين قانوني مسموح به بعد موافقة قيادات الأحبار اليهود على التخلي عن محاولات التبشير الديني بين الوثنيين. ورغم أن اليهود لم يشاركوا في طوائف الدولة، لم يكن لذلك أهمية تذكر لأن عدم المشاركة قام على أساس قانوني، وكانت عدم مشاركة اليهود في الأنشطة المعادية لآلهتهم أكثر أهمية بالنسبة للدولة الرومانية. أي أن تقبل اليهودية جاء كديانة تعتنقها أقلية صغيرة ليس لها تأثير جذري أو عقيدة هدامة، أي أن التسامح معها

(23) قانون ثيودوسيوس Codex Theodosionus 2.1.10.

(24) جوزيفوس، الآثار اليهودية 16. 160-265

(25) راجع كتاب إ. م. سمولوود «اليهود تحت الحكم الروماني من بومبي إلى ديوكليتيانوس» The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian (لايدن: إ. ج. بريل، 1981)، 467-538.

في الإمبراطورية الرومانية قام على أساس اعتبار اليهودية غير معادية للنظام السياسي.

أكد الحكام الرومان الامتيازات القائمة للأديان والأماكن المقدسة عند غزوهم لمنطقة ما، كما رحبوا بانضمام العديد من الطوائف الشرقية إلى روما. كان الدافع الرئيس للتسامح الديني سياسيًا، إذ اعتبروا الطوائف الأجنبية مفيدة لهم. وكما أشار ويليام تشيس غرين William Chase Green ، لم ترغب روما في أن يتبع نظامها السياسي النمط اليوناني المتمثل في تقسيم الأرض إلى رقعة شطرنج من الدول الصغيرة.[26] فالتسامح الديني أحد السبل لتجنب تقسيم الأرض، وبالتالي، فكلما نزل أحد الآلهة القدماء بسبب عدم كفاية قوته، صعدت الآلهة الجديدة التي تحمي نظام الحكم. ووفقًا لتأريخ ليفي، اجتاحت الطوائف الأجنبية روما عندما واجهت الدولة الرومانية هانيبال Hannibal خلال الحرب البونيقية الثانية (201-218 قبل الميلاد). ويقول ديونيسيوس من هاليكارناسوس Dionysus of Halicarnassus ، أن كهنة الرومان رجعوا إلى كتب العرافة اليونانية لمعرفة ما ينبغي عليهم فعله في فترة الاضطراب والأزمات، مما أدى إلى دخول طقوس وآلهة جديدة إلى روما.[27] وقد أدى ذلك إلى استيراد آلهة وطقوس جديدة إلى روما.[28] أما ماكروبيوس Macro-bius فتحدث عن دعوة إله الحماية من قرطاج ليهجرها ويأتي إلى روما حيث سيحظى بالتكريم والاحتفاء بإقامة الصروح والمسابقات على شرفه.[29]

ولكن، لم تحظَ جميع الطوائف والآلهة الأجنبية بالقبول في روما، حيث ارتكزت السياسة الرومانية على الانتقائية. فإن كانت تلك الطوائف والآلهة

---

(26) دبليو سي جرين، «إنجاز روما: فصل في الحضارة» The Achievement of Rome: A Chapter in Civilization (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1938)، 327.

(27) ليفي، تاريخ روما History of Rome، 25

(28) ديونيسيوس من هاليكارناسوس، الآثار الرومانية، المجلد الرابع

(29) ماركوبيوس، Saturnalia - III.ix.6-8

مفيدة للدولة، وإن تمكن أتباعها من التعايش مع السلوك الديني في الدولة الرومانية ، عندئذ بات الدين أو العبادة مسموحًا ومقبولًا. ويذكر أن الممارسات التخريبية أو تلك التي يعتقد أنها تعزز التمرد والفجور لاقت قدرًا ضئيلًا من القبول - كالتضحية بالبشر أو العرافة وغيرها. ويقول ليفي أن روما رفضت طائفة باخوس ديونيسوس Bacchus-Dionysus لأنها روجت للعربدة تحت تأثير المسكرات وسمحت للنساء بممارسة الدعارة من خلال السماح لهن بالخروج في المساء.[30]

وعارض أغسطس Augustus طائفة إيزيس، ولم يعد المسيحيون بعد طردهم من الكنائس يتمتعون بالحماية القانونية التي منحت لليهود كديانة مقبولة. وبدءًا من عهد نيرون Nero في عام 64 ميلادية، بدأ الأباطرة الرومان يحاكمون أتباع تلك الديانة الجديدة، إلا أن ذلك التعصب كان انتقائيًا ولم يدم طويلًا. فطائفة ميثراس Mithras و إيزيس كانوا قد اندمجوا بشكل كبير في مجتمع الدولة الرومانية في فترتها المتأخرة. ويذكر بلينيوس الأصغر Pliny the Younger أن سلالة الفلافيين Flavians تقبّلت الإله إيزيس وأن الإمبراطور كومودوس Commodus جعل من الإله سيرابيس وجهة للصلوات الرسمية للعام الجديد.[31]وقد أعرب بلينيوس عن استيائه الشديد من ظهور المعابد «الشرقية» الجديدة التي انتشرت في بلدات إيطاليا وواصلت انتشارها حتى عهد الأباطرة المسيحيين المتأخرين، حيث كان قسطنطين قد منح الشرعية للديانة المسيحية قبل ذلك.[32]

لماذا تقبّل الرومان الأديان والآلهة الأجنبية؟ من حيث المبدأ، كانت السماحة الدينية مهمة لإدامة استقرار الدولة، حيث حققت مزايا وفوائد

(30) ليفي، تاريخ روما History of Rome، XXXIX.viii-xix

(31) بلينيوس، الرسالة والخطاب Epistula and Panygericus، 49

(32) لاكتانتيوس «موت المضطهدين» de mortibus perecutorum، XXXXVIII.2-12

فاقت أية خسائر مقابلة بشكل عام. كما أن المزايا التي حققها وجود آلهة وإلهات أجانب شملت الجميع من السكان الأصليين والأجانب، سواء كانوا مواطنين أم غير مواطنين، من النخبة أم من طبقات أخرى. ولربما كان العامل الأكثر أهمية لاستقرار وجود الطوائف الدينية هو الاعتياد على وجود الأجانب المقيمين على الأراضي الرومانية، حيث تزايدت أعداد الأجانب المقيمين فيها مع توسع الدولة والإمبراطورية على الصعيدين الإقليمي والتجاري. ولتتمكن الدولة من الحفاظ على استقرارها، احتاج الأمر إلى السماحة تجاه الطوائف والمعتقدات والآلهة من الإتروسكان والسابيين Sabines والفاليسكان Falis-cans واللاتينيين والإغريق والسوريين والمصريين، وكان لا بد من استرضاء تلك الشعوب وتوحيدها وخلق شعور بالهوية والانتماء إلى روما بهدف الحفاظ على الهيمنة السياسية - وهو ما حدث مع تلك الطوائف بالفعل.

كان للدين في العالم الروماني الوثني بُعد مدني وتوافقي، إذ كانت المشاركة في الطوائف المدنية إلزامية لحماية وإدامة السلام بين الآلهة. ولهذا، رأت الدولة الرومانية أن من المفيد إرساء التعايش مع الآلهة المختلفة وأتباعها. كما أن التسامح مع الأديان والطوائف الأجنبية أتاح لأتباعها التعايش بين مختلف الطبقات الاجتماعية والمناطق الجغرافية والتقاليد المحلية، بينما منحها التسامح الديني شعورًا بالتحرر من الهيمنة الرومانية مما أسهم في توثيق الأواصر بين الأجانب. وكما تبين الحفريات الأثرية من لندن إلى دورا يوروبوس Dura Europos، فقد شكل أتباع ميثراس وبال وزيوس وإيزيس ويهوه Yahweh القادمين من نفس المنطقة أو المدينة أو البلدة رابطةً تقوم على الأساس العرقي والتقاليد الدينية المشتركة. وبدءًا من عهد الزعامة المتأخر Principate، احتفل الناس في المناطق الممتدة من روما إلى حدود الإمبراطورية بالطقوس والمهرجانات ذاتها، إذ وحّد الدين الدولة الرومانية ومكّن روما من ممارسة الرقابة السياسية في الوقت ذاته. ويقول بوليبيوس في هذا السياق:

«بدا التميّز الأكبر للدولة الرومانية في أسلوب تعاملها مع الآلهة،... الذي أدى إلى تماسك الدولة الرومانية.»[33]

وتعزّز شعور الانتماء من خلال دور روما كمركز ديني مهم، إذ أعلن بعض الأباطرة على الملأ عبادتهم لآلهة أجنبية.

5. التعصب الديني

درسنا الأسس السياسية للتسامح التي أسهمت في تقبّل الطوائف الفارسية والمصرية والسورية والأناضولية في مناطق خارج أوطانهم الأصلية، كما حاولنا شرح الأصول السياسية والاجتماعية للتسامح الديني. ونولي اهتمامنا الآن للأصول السياسية للتعصب الديني، التي يعدّ تطور النظام الاستبدادي الروماني جوهرها الأساسي.

بحلول منتصف القرن الثالث، وبسبب المحاولات المختلفة - الناجحة وغير الناجحة – لاغتصاب الحكم وقتل العديد من الأباطرة، أصبح من الجليّ أن مجلس الحكام والجيش وحدهما غير قادرين على تأمين استقرار عرش الإمبراطورية. وهنا ظهر إجماع على ضرورة وجود ركيزة إضافية لتأمين الدولة إلى جانب الركيزة القانونية والعسكرية. وكان ذلك بداية ظهور الأساس الديني للدولة الرومانية، الذي يقوم في أساسه على عبادة إله واحد وعلى كون الإمبراطور هو وكيل الإله ووصيه في الأرض. وبهذا لم يعد تأمين الدولة مقتصراً على آلهة روما ومجلس حكامها والجيش الروماني: فقد برز دور الإله والإمبراطور في تأمينها كذلك.

وعلى تلك الخلفية تولى الأباطرة من أمثال ديكيوس Decius وفاليريان Va-lerian وغالينوس Gallineus مهمة تأمين الإمبراطورية، إذ توجهت جهودهم نحو توحيد جميع آلهة الدولة والاستفادة من قوتهم لاستعادة جميع المناطق

(33) بوليبيوس، التاريخ، VI.lvi ، Histories

تحت الحكم الإمبراطوري المقدس. وحين خبا نجم طائفة جوبيتر أوبتيموس ماكسيموس Juppiter Optimus Maximus، ظهر الإمبراطور أوريليان Aurelian الذي جسد فكرة توحيد الآلهة في شخص الحاكم الدنيوي للعالم، وهي الفكرة التي شكلت إيذانًا ببدايات التحول الديني لشخص الإمبراطور حتى تأليهه بشكل مباشر. ففي فترة حكم غالينوس، أطلق على أغسطس لقب إله deus وليس قديس divus، ويعني ذلك من الناحية السياسية أن أغسطس وسلالته هم آلهة خالدون وليسوا مجرد بشر. وأصبح قبول ذلك الادعاء بمثابة المعيار الذي يقرر تسامح الدولة مع الأديان والطوائف الأجنبية، كما حمل معه رغبة متزايدة لدى الأباطرة بتقديس المجتمعات الدينية والتسامح معها، او استباحتها والتعصب ضدها على أساس الولاء السياسي للدولة الرومانية.

تتصادم فكرة اعتماد السعادة في السماء والأرض على منقذٍ إمبراطوري مع مبادئ الإيمان والتقوى في الديانة المسيحية. لكن أحداثًا أخرى كانت تختمر في الوقت ذاته، فكلما حدثت كارثة كالزلزال أو الغزو، ساد افتراض بأن الآلهة قد غضبت من البشر، ليطالب الحاكم والجماهير باضطهاد المسيحيين بشكل عام لاسترضاء السماء الغاضبة. في مثل هذه الحالة، يحدد موقف الحاكم المحلي والإمبراطور مدى شدة القمع، ويوجه ترتليان Tertullian اعتذاره في تلك الحالات إلى الحكام، بينما يعتذر أوريجانوس Origen للأباطرة.

كانت أسباب عدم التسامح الروماني والقمع واضطهاد الكنيسة هي عدم رغبة أو عدم قدرة المسيحيين على قبول تقديس الإمبراطور وعبادته أو السجود أمام آلهة روما والإمبراطور عند تقديم القرابين. ولهذا السبب، فقد تولى ديسيوس Decius بعد جلوسه على العرش مهمة اضطهاد المسيحيين على مراحل عديدة. فقد بدأ أولًا باتخاذ الإجراءات الحاسمة ضد قادة الكنيسة، بدءًا من سجن أسقف روما الذي أُعدم في 20 يناير 250 ميلادية، ثم تشديد الضغط والاضطهاد بشكل كامل في شهر مارس. وطبقت مرحلة ثالثة من

الإجراءات الأكثر حسمًا في يونيو عندما أصبح على الرومان كافة، بمن فيهم المسيحيون، إبراز شهادات تثبت تقديمهم القرابين للآلهة الوثنية - وانطبق ذلك على الجميع من الأطفال الصغار إلى الكهنة. أشرفت الإدارة الرومانية على تنفيذ هذا الأمر، وكان الموت هو عقوبة العصيان. فما هي العوامل السياسية التي أدت إلى هذا التعصب ضد المسيحية؟ وما الدوافع السياسية التي دفعت ديسيوس إلى التحول لجلّاد؟

تكمن الإجابة في التغيير الذي حوّل الزعامة، التي قامت على أساس المفاهيم الفقهية الجمهورية، إلى إمبراطورية بررت الاستبداد الديني الإمبراطوري. كان ديسيوس ثوريًا، وطالب بأكثر من مجرد دعاء تكفير للآلهة لاستعادة السلام بين الآلهة، حيث طالب بالولاء الكامل للإمبراطور الذي يكفل عهده نظامًا إلهيًا للدولة. وكان دافعه لذلك أن الغرض الأساسي في الواقع هو مصلحة ورفاه الإمبراطور بصفته حامي الدولة وراعيها. وفي هذا السياق بالتحديد، كانت هوية الإله الذي ينال القربان أمرًا ذا أهمية ثانوية، إذ كان القربان بمثابة اختبار للولاء الإمبراطوري لكنه لم يكن دافعًا سياسيًا خالصًا. وبهذا برزت أسئلة التسامح والتعصب الديني إلى الواجهة في تلك الفترة.

ويبقى الأساس القانوني الدقيق لاضطهاد المسيحيين غير قابل للتحديد. فهل قام على قرارات متعاقبة صادرة عن حكام رومانيين يتصرفون بموجب سلطاتهم التقديرية الواسعة (الإكراه)، مع تشديد هذه القرارات تدريجيًا لتصبح قانونًا؟ أم كان هناك إعلان إمبراطوري مباشر يحظر الطوائف؟ يبدو الخيار الأخير أكثر ترجيًا، فرغم تسامح الدولة الرومانية، كانت الكنيسة حازمة في عصيانها لتلك القوانين الرومانية الجديدة.

ادعى المجتمع المسيحي بقوة أكبر من أي وقت مضى أنه الجهة المالكة للسلطة في الإمبراطورية. وقبل التعرض لاضطهاد ديسيوس مباشرة، أعلن أوريجانوس أن المسيح (وبالتالي أتباعه) أقوى من الإمبراطور وكل حكامه،

وأقوى من مجلس الشيوخ والشعب الروماني.[34] كما قال بأنه يتطلع إلى اليوم الذي تختفي فيه الطوائف الوثنية بحيث لا يعود الولاء للإمبراطور مرهونا بطقوس العبادات الوثنية. وبهذا تقوّضت كل احتمالات التفاهم، وعلاوة على ذلك، كان ادعاء الكنيسة بالسيطرة، الذي يتجلى من خلال التوهم بأن بعض الأباطرة مسيحيون، أكبر من أن يعترف بالمصالحة الوثنية. ولكن ما هو السبب في ذلك؟ فالأمر كان مختلفًا في الماضي.

من المهم هنا البحث من جديد في مسألة لم تتم الإجابة عليها، إذ من غير الواضح ما إن كان أمر ديسيوس مدفوعًا بالرغبة باضطهاد المسيحيين. ومع وقوف العالم الروماني على شفير الكارثة، بدا أن تقديم كل فرد من الإمبراطورية الرومانية بعمل فردي يعكس الإجلال الذي لآلهة روما هو إجراء سياسي في الأساس. ويبدو أن ديسيوس لم يطلب من المسيحيين نبذ دينهم، ولكنه قال بأن عليهم الانضمام إلى البقية في تضرعهم كما حدث في كل مرة واجهت فيها روما أزمة.

إلا أن فكرة تجديد السعادة على الأرض من قبل الحاكم المخلص تعارضت مع العقيدة المسيحية. وهكذا، بدت العودة إلى الوضع السابق غير واردة، وبدأ اضطهاد آخر بعد فترة وجيزة، أي في عهد فاليريان Valerian وتحديدًا في أغسطس 257 ميلادية من خلال سنّ شروط مماثلة. لم تطالب روما بأكثر من الحد الأدنى من الطاعة، كما لم تطالب المسيحيين بالتخلي عن إيمانهم، ولكن طلب من المسيحيين أن يضيفوا إلى إيمانهم استعدادًا لاحترام الشكليات الدينية التقليدية - وهو ما كان ضروريًا كشهادة على الولاء للدولة والإمبراطور.

ردّ المسيحيون، مثل قبريانوسCyprian ، بأنهم لن يتوقفوا عن الصلاة والدعاء بالخير للأباطرة ولكنهم لن يصلّوا إلا للإله الحقيقي الواحد، واتضح أن المسيحيين مثل قبريانوس أرادوا فصل الدولة والإمبراطور عن الآلهة، ناهيك عن

(34) أوريجن، Contra Celsum، II.79

ثالوثهم المقدس.[35] ولكن لا بد أنه قد ظهر للعديد من الأرستقراطيين والعامة الرومان أنه إذا نجح الثالوث المسيحي - أي الأب والابن والروح القدس - في تحدي الثالوث الروماني المؤلف من جوبيتر وجونو ومنيرفا، فإن ذلك سيؤدي إلى تقويض السلام بين الآلهة وتقويض السلام في روما، ولا شك في أن الآلهة الغاضبة ستعاقب روما، ولن يصمد أمامها إله واحد وإمبراطور واحد.

وجاء الانحلال السياسي السريع لوحدة الشعب الروماني ليكون دليلًا فعليًا بالفعل على الكارثة الدينية التي ستحل على السلام بين الآلهة. وكان رد فعل فاليريان هو تفكيك السمة الجماعية للكنيسة، وبدأ الاضطهاد باعتقال رجال الكنيسة البارزين قبل أن يتخذ مسارًا جديدًا. لم يعد المؤمنون يدعون لتقديم القرابين، وأصبح ممنوعًا عليهم حضور الاجتماعات الدينية ودخول المقابر تحت طائلة عقوبة الموت. كانت الدولة الرومانية تحاول قطع اتصال الكنيسة بجوانب الحياة المختلفة، ولكن تم تشكيل ورش العمل وغرف للحياة الاجتماعية وإدارة الكنيسة في المقابر وسراديب الموتى. وشهدت القبض على الأسقف إكسيستوس Xystus والشمامسة ورجال الدين ممن قتلوا لاحقًا، قبل أن يصدر مرسوم جديد في غضون عام واحد يأمر بالإعدام الفوري لجميع رجال الدين. وبهذا سقط ديونيسيوس الإسكندري Dionysius of Alexandria وقبريانوس، وعانوا من الحرب والموت مثل كل المسيحيين ذوي المكانة الرفيعة ممن تشبثوا بإيمانهم. أما المسيحيون الأقل شأنًا فقد تركوا وشانهم طالما لم يعصوا المرسوم السابق أو يستفزوا القضاة. استمر الاضطهاد ثلاث سنوات، وانتهى بسجن فاليريان على أرض بلاد فارس. وبهذا لم يتمكن الاضطهاد من الإطاحة بالكنيسة، وكما قال قبريانوس، لم تتمكن تعاليم الرومان من التفوق على التعاليم السماوية المقدسة.[36]

---

(35) قبريانوس، Acta Cyprianus، 1.2

(36) قبريانوس، de lapsis، 5

عندما أسر الفرس فاليريان وقتلوه، خالف جاليانوس Gallienus سياسة أبيه ضد المسيحيين. فقد ذكر يوسابيوس Eusebius أن امتيازات جاليانوس امتدت إلى ذلك البلد بعد سقوط مكاريوس Macarianus 261 ميلادية وأميليانوس Aemilianus 262 ميلادية.[37] وأسبغ هذا المرسوم الإمبراطوري التسامح والأمن على الكنيسة، وعندما اطلع الإمبراطور على التماس مقدم من الأساقفة، اعترف بأنهم يتمتعون بوضع قانوني في الدولة، وأعاد للأساقفة الكنائس والمقابر مؤكدًا شرعية ممتلكات الكنيسة. ومن خلال تأكيد الإمبراطور بأن المسيحية ليست خارجة عن القانون ولا مخالفة له، تأكد تسامح روما مع الديانات الأجنبية، وكانت لتلك الخطوة أهمية كبيرة أعادت تصنيف المسيحية من خرافة إلى ديانة.وقد استغرق الأمر من قسطنطين Constantine حوالي أربعين عامًا لإعادة مكانة المسيحية إلى ديانة مقبولة ويسمح بممارستها.

وأعقب مقتل جالينوس رد فعل عنيف، إذ وقعت مجموعة من أحداث القتل المتفرقة، التي حدث معظمها في إيطاليا خلال فترة حكم كلوديوس الثاني Claudius II القصيرة ، لكن لم يكن في مقدوره التراجع عن عواقب مرسوم جالينوس أو التصدي لها. فمرسومه المعني بالتسامح يتلخص في ما يلي (وفقًا لتسلسل الأسئلة الخمسة التي طرحها جرين): (1) تأكيد الوضع القانوني للمسيحية؛ (2) الاعتراف بالمسيحية على أنها ذات دور اجتماعي بنّاء داخل الدولة الرومانية ؛ (3) تبرير وجود المسيحية على أنها جزء خاطئ وعرضي ولكنه مع ذلك جزء بنّاء ومؤثر في الواقع السياسي الروماني ؛ (4) الاعتراف بوجود خطوط الصدع العقدية بين الديانة الإمبراطورية الرومانية المتمركزة حول الإمبراطور المخلص والمسيحية التي تتمحور حول المسيح المخلص، مع تبرير التسامح مع الكنيسة بأنه من الأفضل للدولة التعامل مع المسيحية بعلاج التسامح كونه خيرا من سكين التعصب، (5) التأكيد على وجود عوامل سياسية

(37) يوسيبيوس، التاريخ الإنجيلي Historia Evangelica، المجلد السابع، 13

وتاريخية وقانونية تبرر تسامح الدولة مع الديانة المسيحية.

عزز التسامح مع المسيحيين حالة السلام بين الآلهة، مما جسّد تغييرًا كبيرًا. فمنذ زمن تراجان، كان اعتناق المسيحية تهمة عقوبتها الإعدام، وهو ما لم يُبطله أحد حتى جالينوس نفسه. واستمر ذلك حتى صدور حكم قسطنطين وليسينيوس Licinius فيما يعرف باسم مرسوم ميلانو Edict of Milan عام 313. حتى ذلك العام، لم تحظ الكنيسة بالاعتراف بها صراحةً كمؤسسة قانونية، فقد ظلت بعد جالينوس بلا مكانة قانونية سواء كدين قانوني أو دين غير قانوني.

6. بين التسامح والتعصب الديني

استمر القلق الإمبراطوري حول احتمالية تهديد السلام والأمن في منطقة البحر الأبيض المتوسط تهديدًا داخليًا من قبل الأديان والطوائف الأجنبية. كما كان إرساء السلام في الإمبراطورية الرومانية يعتمد على حلول السلام بين الآلهة - ولكن الثمن كان باهظًا - فحتى الانضمام إلى فرقة الإطفاء في مدينة ما أو أية جماعة في مدينة آسيوية كان محفوفًا بالمخاطر بدرجة لا تسمح بإقرار الإمبراطورية لها، وقد تعمق هذا القلق بوجود المسيحيين - إذ لم يكن القياصرة يواجهون مجرد جمعية بلدية بل جماعة أخوية سرية مترامية الأطراف.

كانت فكرة الدين الحصري، التي لم تكن جزءًا من الهينوثية والشرك والتوحيد المطلق في كل من الجمهورية والإمبراطورية، فكرة غريبة غير مألوفة في الممارسات السياسية الرومانية. كان الرد الشائع هو تفسير مثل هذا الإيمان على أنه مجرد حجاب للعداء المتجذر للدولة والمجتمع، نظرًا لأن هذه الطوائف كانت مصممة على قلب العالم رأسًا على عقب. فهناك دومًا دافع سياسي لقمع أية طائفة دينية، كما مورس التعصب الديني لتجنب المخاطر الاجتماعية أو ترويض دين أجنبي يعرض شرعية الدولة للخطر. ومع ذلك، فإن السياسة الرومانية -بشكل عام- لم تكن موجهة لقمع الأديان والطوائف المحلية بل لربطها بمجمع آلهتها.

ولم تقف أمام المصالحة بين الدولة والكنيسة عقبة أكبر من عبادة الإمبراطور. فلم يستطع الوثنيون في القرن الثاني الميلادي فهم الاعتراضات المسيحية على تقديسهم واحترامهم لحاكم العالم الروماني، واعتقد ماركوس أوريليوس أنه محض عناد بلا طائل. وبحلول القرن الثالث، حدث تحول دقيق ولكن مهم للغاية على ما يبدو، أسهم فيه دقلديانوس Diocletian ثم أورليان. فماذا لو لم يكن الإمبراطور إلهًا، بل نائبًا للإله ووصيًا له على الأرض؟ وهكذا ، لم يعتبر كل من دقلديانوس وأوريليان بمكانة جوبيتر ، بل بمكانة جوفيوس Jovius ، ممثل الإله جوبيتر في الأرض.

اعتبر دقلديانوس وزملاؤه أنفسهم مبدعين عباقرة يستحقون التكريم. ولهذا يتعيّن تكريم وتقدير عبقرية الإمبراطور بمناسبة عيد ميلاده وفي ذكرى توليه مقاليد السلطة، ولطلب الصحة والرخاء للعائلة الإمبراطورية - وذلك في فعاليات عامة على مستوى الدولة كلّ عام، وعلى النطاق الفردي كذلك. ولكن الانتقال من مكانة الإمبراطور المقدس كإله إلى اعتباره ممثلًا للإله شكل تحولًا هائلًا في الأنطولوجيا الدينية. فحدوث ذلك التحول يعني أن الطريق أصبح مفتوحًا بين الحاكم الوثني والرعاية المسيحية، حتى السجود بين يدي الإمبراطور لم يكن رمزًا لعبادة الإله بل تعبيرًا عن الولاء لممثل الإله على الأرض. ويبدو أن الحال أصبح كذلك بالفعل، إذ إن عبادة الأباطرة لعبت دورًا ثانويًا للغاية في الاضطهاد الأخير للمسيحية، واتضح أن الكنيسة المسيحية في القرن الثالث كانت مستعدة للاستجابة لتلك التحركات. وبهذا ظهر أن النداء الذي أنهى به أوريجانوس خطابه True Discourse قد لاقى الاستجابة التي يستحقها.

بعد جالينوس ، لم تعد الدولة الرومانية ترى في المسيحيين خطرًا على الإمبراطورية. فقد أثبتت التجربة أن بعض المسيحيين قد يقومون بأعمال خطرة بشكل ما ولكن القضاة الرومان لم يعودوا ملزمين قانونيًا بمقاضاة الكنيسة - فأي مسيحي يمكنه الأخذ بزمام المبادرة. وفي تلك الفترة، أصبح الارتداد

عن الإيمان ضمانة للحصول على حصانة من العقاب من الدولة، إلا أن ذلك لم يحدث إلا نادرًا – بل ظهرت إشارات على نشوء التسامح المسيحي تجاه الدولة الرومانية. وخلال كل الاضطهادات، لم يقم أي مسيحي برفع وتيرة الثورة، فالثورة السلمية لم تقتصر على الكنيسة كما ظهر في عهد أوريجانوس وترتليان،[38] بل إن المسيحيين رسّخوا ولاءهم للإمبراطور بالفعل منذ زمن المدافعين الأوائل. فقوة الإمبراطور، مهما أساء استغلالها، كانت منحة من الإله. وهكذا، شكلت الصلاة من أجل الإمبراطور جزءًا من العبادة المسيحية. كان لدى ميليتو Melito رؤية مفادها بأن الإله قدّر اجتماع الكنيسة والإمبراطورية في عنايته ليس لتمارسا العداوة بل من أجل التعاون، وهو ما يبرر استعداد العديد من المسيحيين لمنح ولائهم للدولة الرومانية التي تضمن لهم النظام والعدالة، الذي رؤوا أنه لا يتطلب ارتدادهم عن إيمانهم. لم يكن لاكتانتيوس Lactantius مسيحيًا فحسب، بل كان أيضًا رومانيًا أصيب بهلع شديد -وفقًا لكتاباته- من التفكير بأن الإمبراطورية الرومانية ستزول يومًا كما حدث مع إمبراطوريتي بابل والإسكندر.[39]

ومع أخذ نتائج استطلاع جرين بعين الاعتبار، يبدو أن التغيرات التالية طرأت على الدولة الرومانية والكنيسة المسيحية بحلول أواخر القرن الثالث: (1) تقبّل دور «الأديان» الأخرى ؛ (2)الاعتراف بـ «الآخر» والتسامح معه واعتباره جزءًا بنّاءً ؛ (3) تبرير وجود واستمرارية الدولة كمكوّن جوهري للواقع، (4) الإدراك بأن خطوط الصدع الدينية واللاهوتية التي تفصل بين الدولة والكنيسة تتمحور في الواقع حول ألوهية الإمبراطور. وبمجرد تعريف الإمبراطور بأنه ممثل إلهي وليس إلهًا مقدسًا، ظهر تبرير واسع للتسامح المتبادل، ولذلك: (5) قبلوا دور العوامل السياسية والتاريخية واللاهوتية تلعب في التعبير عن التسامح

(38) تيرتوليان، أبولوجيا 35 ،Apologia

(39) لاكتانتيوس، المؤسسات المقدسة Divines Insitutiones، المجلد السابع ص. 15، 11.

أو التعصب تجاه بعضهم البعض. وهكذا، بدأت الدولة الرومانية والكنيسة المسيحية في اتخاذ الخيارات التي تشجّع على التسامح مع الآخر.

7. التسامح والتعصب اللاهوتي

من موقعنا في التاريخ، يبدو جبن القياصرة في مواجهة المسيحية أمرًا مبهرًا، وتلك هي الخلفية التي تولى دقلديانوس على أساسها مهمته في إعادة التنظيم والإصلاح. فقد أراد أن يوحد كل شعوب الإمبراطورية لتسخيرهم من أجل تجديدها واستعادة مجدها، وبالتالي لم يستبعد أي شخص كان مستعدًا للقيام بدوره لتحقيق تلك الغاية. كما رأى أنه يجب تسهيل الأمر على المسيحيين للقيام بدورهم أيضًا - وكان ذلك الخيار الوحيد الذي يمكن أن تتوصل إليه الحنكة السياسية في الدولة. في هذه المرحلة، وضع دقلديانوس مبادئ لاهوتية جديدة للتسامح من شأنها أن تحل محل الديانات القديمة. فهو، بصفته ممثل الإله على الأرض يعتبر نفسه مندوب الإله جوبيتر باسم جوفيوس مندوب Juppiter مثل Jovius ، بينما كان ماكسيميانوس Maximian ممثل هرقل Hercules وعرف باسم هرقليوس Heraclius. وبالإضافة لما سبق، فقد أعفي كل من أبدى استعدادًا لتولي المناصب بالدولة من التزامات تقديم القرابين للأوثان.

وعلى الرغم من صرامة تعاليم الكنيسة، حققت تلك السياسات نتائج إيجابية، حيث التحق المسيحيون بالجيش بأعداد كبيرة، ولم تظهر أية اختلافات دينية. وبحسب تأريخ لاكتانتيوس فقد أقيمت في تلك الفترة، أي قبل الاضطهاد العام ببعض الوقت، طقوس عامة لتقديم القرابين بحضور دقلديانوس وجاليريوس، كان الغرض منها التعرف إلى رغبة الآلهة.[40] أدى المسيحيون صلاتهم بالتصليب لدرء شر الشياطين عن أنفسهم، ولم يظهر أي نذير سوء، فيما أعلن تاجيس Tagis كبير القساوسة أن ذلك كان بسبب وجود أشخاص غير مؤمنين في

(40) لاكتانتيوس «موت المضطهدين»، المجلد الثاني

صفوف مؤدي الطقوس. أما دقلديانوس فقد غضب غضباً شديدًا، فالتسامح مع المسيحيين أمر، والسماح لهم بالتشويش على طقس ديني مهيب أمر آخر. وفي نيقوميديا، وتحديدًا في شتاء العام 302/303 ميلادية، ضغط جاليريوس على أغسطس مبينًا ضرورة اتخاذ إجراءات صارمة. وفي البداية، قاوم دقلديانوس تلك الإجراءات ولكنه وافق على إحالة الأمر إلى المستشار الحكيم ميليسيان أبولو Milesian Apollo، الذي أجاب بأنهم «أعداء الدين»،[41]فلم يعد بإمكان دقلديانوس الاعتراض ولكنه طالب بعدم إراقة الدماء.

قدم المستشار تبريرًا للتعصب الديني مهما كان الثمن السياسي والاجتماعي باهظًا. فالمسيحية أصبحت ديانة «غير ودودة»، حيث يتم التسامح مع المسيحيين من ناحية ولكنهم لا يبادلون الآخرين القدر ذاته من التسامح. وذكر كل من يوسابيوس ولاكتانتيوس أن المسيحيين كانوا معروفين بأن مجرد تواجدهم أو أنفاسهم أو حتى كلماتهم من شأنها تشتيت مخططات الشياطين. كما أن إشارتهم بعلامة الصليب تعني عدم إمكانية الحصول على إجابة من الآلهة.[42]وباختصار، فقد أشعلت الطقوس والمعتقدات المسيحية الغضب الإمبراطوري.

لن أذكر بالتفصيل الاضطهاد الذي تبع ذلك ضد المسيحيين، فهو موضوع تناوله العديد من الكتاب الآخرين باستفاضة وبشكل مثير للإعجاب. باختصار، انتشر التعصب واستباحة الأماكن المقدسة وتعرضت الكنائس المسيحية للتدمير كما هدمت المنازل المستخدمة للعبادة، وتم حظر جميع التجمعات الخاصة بالعبادة وإحراق الكتب المقدسة والنصوص الشعائرية. كما حُرم المسيحيون في الطبقة العليا من الامتيازات القانونية، وأعتبر المسيحيون كافة خارجين على القانون. لم يتمكن المسيحيون من الدفاع عن حقوقهم في المحاكم، وحرم أولئك الذين

(41) تابع لاكتانتيوس «موت المضطهدين»، المجلد العاشر

(42) طالع، يوسيبيوس، التاريخ الإنجيلي، المجلد السابع، 10.4 و لاكتانتيوس، المؤسسات المقدسة المجلد السادس 27.3.

أصروا على البقاء على دينهم المسيحي من حريتهم.[43]وفي مرحلة معينة، سُجن رجال الدين كذلك.[44]عندما مرض دقلديانوس، أصدر جاليريوس Galerius مرسومًا دمويًا يأمر بإعدام جميع الرجال والنساء والأطفال وتقديمهم كقرابين وإراقة الخمر بعد ذلك، وقد امتثل الأغسطس الغربي ماكسيميانوس للأمر ومن بعده الأغسطس الشرقي ماكسيمينوس دايا Maximin Daia، ليشكل تنحي دقلديانوس استمرارًا لانتصار جاليريوس.

تبعت تلك الأحداث أهوال أخرى، لكن محور تركيزنا يتمثل في الفترة بين عامي 309-308 ميلادية، فقد أوقف الاضطهاد في فلسطين بعد شهر يوليو 308 م . فقد كان ماكسيمينوس دايا يأمل بالحصول على لقب أغسطس، ولكن دقلديانوس وجاليريوس تجاهلا تلك الآمال قبل أن يرفضها جاليريوس صراحة. وردًا على ذلك، أصدر ماكسيمينوس مرسومًا جديدًا عام 309 ميلادية أمر فيه بإعادة بناء المعابد وفرض على الجميع حضور الفعاليات العامة لتقديم القرابين وتناول الطعام المقدم للآلهة. كما أمر بأن ترش كل سلعة تباع في السوق بدماء القرابين. كانت الاستجابة الشعبية سريعة. وبحسب يوسابيوس، فقد اعتبر غير المسيحيين هذا المرسوم بمثابة عبء متعب ومبالغة مفرطة.[45]وهكذا ، بحلول شهر مارس 310 ميلادية، اختفى الاضطهاد تدريجيًا بعد أن سئم الشرق الروماني من إراقة الدماء. وفي 30 أبريل 311 ميلادية، حدث أمر غير متوقع عندما أصدر جاليريوس، الداعي للاضطهاد والمشجع عليه، مرسومًا يقضي بالتسامح بينما كان يعاني من مرض عضال. حفظ لاكتانتيوس المرسوم وترجمه يوسابيوس إلى اليونانية،[46]وبهذا انتهى الاضطهاد ضد المسيحيين تمامًا ليحصلوا

---

(43) ذات المصدر، المجلد الثامن 2.4.

(44) ذات المصدر، المجلد الثامن 6.9.

(45) يوسيبيوس، «معالم مقدسة في فلسطين»، de martyriam Palestinae، IX.3

(46) لاكتانتيوس «موت المضطهدين»، XXXIV و يوسيبيوس، التاريخ الإنجيلي، المجلد السابع، 17.

على اعتراف قانوني أعاد لهم التسامح الذي عاشته الكنيسة في السنوات الأولى من حكم دقلديانوس.

يفيد المرسوم في دراسة التقديس والتدنيس، والتسامح والتعصب في العصر الروماني الوثني المتأخر، وقد صدر «لما فيه مصلحة الدولة وخيرها».

وفقًا للقوانين القديمة ومتطلبات النظام العام لدى الرومان، ولضمان عودة المسيحيين الذين حادوا عن طريق أسلافهم إلى طريق الصواب، فقد أصبح المسيحيون مصابين بالتعنت والحمق، وبدلًا من اتباع الطريق الحق الذي شقّه القدماء، الذين ربما كانوا من أجدادهم، فقد أصبحوا يضعون ما يروق لهم من قوانين تناسب رغباتهم ويطبقونها ليجمعوا الناس من جنسيات مختلفة في أماكن عديدة. وبعد أن أصدرنا مرسومًا يقضي بعودتهم إلى تعاليم القدماء وقوانينهم، تعرض العديد منهم للخطر وأصيب الكثير منهم بالارتباك والتشوش. وبينما أصرّ معظمهم على البقاء على طريقتهم، ورأينا أنهم لم يؤدوا العبادة والاحترام الواجب للآلهة ولم يمارسوا طقوس العبادة لإله المسيحيين، وانطلاقًا من رأفتنا الرحيمة وعاداتنا الدائمة التي نودّ من خلالها التساهل مع جميع البشر بما يمكنهم من العيش بحريّة كمسيحيين وتشييد وترميم كنائسهم دومًا، شرط أن لا يقوموا بما يتعارض مع النظام العام. وسنصدر لاحقًا أمرًا آخر نعلم فيه القضاة بالأوامر التي يتعين على المسيحيين الالتزام بها. وبالتالي، وتماشيًا مع هذا الأمر، سيكون تساهلنا هذا مرهونًا بتوسلهم إلى إلههم من أجل رفاهنا ورفاه الدولة ورفاههم، ليحفظ كل أركان الدولة من الأذى وليتمكنوا من العيش في منازلهم بأمان.

في استهلال مرسوم جالينيوس نرى استخدام لغة الدساتير القديمة - التي تتحدث عن حماقة المسيحيين وفساد طباعهم. ولكسر الجدار الفاصل بين دين وآخر، يخاف الروماني من استمرارية الانتشار العالمي للمسيحية، إلا أن الدولة هي أساس العالمية وبالتالي لا ينبغي للمسيحيين القيام بأي شيء يعارض تعليمات الدولة. وأخيرًا، يشترط جالينيوس على المسيحيين الصلاة من أجل الإمبراطور

والإمبراطورية ليتمتعوا بالسماحة الدينية: وهنا يلوح التهديد بالإكراه: ففي حال عدم صلاة المسيحيين للإمبراطورية سيجدون الدولة الرومانية غير متسامحة مع المسيحية.

يشير المرسوم إلى أن التسامح الديني يفترض مسبقًا وجود دولة، بينما ترى الدولة أنه اعتبار مهنة أتباع ديانة معينة مهنة قانونية أمر ممكن فقط في حال اعتراف أتباعها الدولة وآلهتها. وبعد أن تتسامح الدولة مع دين ما، يمكنها معاودة رفضه لأن منح السماحة يعني امتلاك الدولة لسلطة يمكن أن تتحول إلى اضطهاد. لم تكن الصلوات مفيدة لجاليريوس فقد مات بعد صدور المرسوم بأيام معدودة، وقد برر لاكتانيوس الأمر بأن الإله سمح بالاضطهاد العظيم ليقرب الوثنيين إلى مجتمع الكنيسة المسيحية. أما يوسابيوس فقال أن تلك الصلوات كانت مصدر بهجة لدولة رومانية مسيحية، التي تولى حكمها بُعيد ذلك الإمبراطور قسطنطين Constantine - وهو إمبراطور مسيحي جاء ليحكم إمبراطورية وثنية ارتبطت بماضٍ وثني طويل. وبدافع الضرورة السياسية والدينية، اندمجت المفاهيم الرومانية والمسيحية للتسامح والتعصب معًا.

8. التسامح الإلهي

انقسم العالم الروماني بين المنتصرين قسطنطين وليسينيوس Licinius، فقد التقيا في ميلانو في يونيو 313 ميلادية، وقام ليسينيوس، بموافقة قسطنطين ، بنشر خطاب في نيقوميديا يمنح من خلاله الناس الحرية الكاملة في العقيدة.[47] والملفت للنظر في ذلك الخطاب هو مدى اختلاف نبرته عن مرسوم جاليريوس الذي نُشر قبل ذلك بعامين، حيث ركّز موضوعه على السماحة الدينية التي تجمع بين التقديس والاختيار الفردي والحقوق والحرية والإحسان والتفاني:

(47) لاكتانتيوس «موت المضطهدين»، XXXXVIII. قدم يوسيبيوس ترجمة يونانية. قارن مع كتاب التاريخ الإنجيلي، المجلد العاشر، 5.

نظرًا لما ارتأينا بأن البشر لا ينبغي أن يحرموا حرية العبادة، وأن كل شخص ينبغي أن يمنح الحق، وفقًا لاختياره وإرادته، بأن يعبد المقدسات التي يختارها طوعًا، فقد سمحنا للمسيحيين بالفعل أن يبقوا على المعتقدات التي اختاروها وممارسة عباداتها. ولكن منذ صدور المرسوم الذي يمنح ذلك الحق للمسيحيين، بدا لنا بوضوح أهمية إضافة العديد من الشروط المتنوعة التي لربما أدت بالكثيرين بعدها إلى نبذ ممارسة دينهم وشعائره.[48] ولهذا، اجتمعنا نحن قسطنطين أغسطس وليسينيوس أغسطس في ميلانو وناقشنا كل تلك المسائل المتعلقة بما فيه مصلحة وأمن الدولة، وغيرها من الشؤون التي رأينا أنها ستعود بالنفع على معظم أفراد الشعب، وفكّرنا أولًا بكل الشروط التي نرى بأنه يتوجب علينا تنظيمها لنقرر بأن علينا منح المسيحيين والشعب كافة حقّ حرية اتباع الدين الذي يختارونه طوعًا، ما يترتب عليه حقهم في عبادة الكيان المقدس الذي يختارونه أيًا كان إذ تعدّ الآلهة كافة في السماء موقّرة ومقدسة لدينا ولدى كل من يعيش تحت حكمنا. وبفضل التفكير الرشيد والمنطق السليم فقد توصّلنا إلى قرار باعتماد هذه السياسة - التي تقضي بأن أحدًا لا ينبغي أن يحرم حرية اتباع الدين المسيحي أو أية طائفة يختارها بإرادته الحرة ويجدها الأمثل له، لننعم بعدها بإحسان وفضل الإله المقدس الذي نقدم له تلك الطاعة الحرة. ولتحقيق ذلك، نعلن إلغاء جميع الشروط الواردة في خطاباتنا السابقة إليكم بشأن المسيحيين التي تبدو بعيدة تمام البعد عن مقاصدنا بإسباغ الرحمة.[49] حيث يجب أن تلغى كل تلك الشروط ليسمح الآن بحرية العبادة المطلقة دون أية قيود لكل من يرغب باتباع دين المسيحية دون مضايقات أو تدخلات. لقد شعرنا بضرورة تقديم المعلومات الكاملة والواضحة في هذا الشأن لعنايتكم بحيث تطمئنون إلى حصول المسيحيين على حرية كاملة غير منقوصة ولا

(48) هنا يبدأ النص اللاتيني من لاكتانتيوس.

(49) هذه الكلمات موجودة فقط بالنص اليوناني

مقيّدة باتباع دينهم. وبموجب منحٍ هذا الحق من قبلنا للمسيحيين، فمن المفهوم أنه يمنح الآخرين كذلك حقًا مماثلاً في الحرية غير المشروطة بالعبادة مهما كانت الطائفة التي يتبعونها وأن تلك المنحة تأتي بقصد إحلال السلام في الدولة لتسمح لكل فرد بالعبادة التي يرغب بها. وقد قرنا ذلك لإيضاح نوايانا بعدم الإساءة إلى أي دين مهما كان.

ما هي الدوافع وراء إصدار هذا المرسوم؟ من الناحية التقليدية، فإن الهدف الأساسي واضح وبسيط - فبعد عقد من الصراع الداخلي والغزو الأجنبي، أرادت الدولة الرومانية استعادة المنح الإلهية ولهذا قام الأباطرة بإعادة جميع الكنائس إلى المسيحيين بعد مصادرتها وقامت الخزينة الإمبراطورية بتمويل أعمال الترميم، كما موّل تلك الأعمال أشخاص منفردون ضمن شروط مسبقة. وإلى جانب ذلك، تم إجراء تصليحات فردية وتقديم التعويضات لكل من حُرموا من الأراضي التي أرادوا شرائها.

ومهما كانت أهمية استعادة المنح الإلهية للدولة الرومانية وحكامها، فقد حمل المرسوم في طياته ما هو أكثر من ذلك بكثير – حيث بدا أن التسامح الديني الحصري استبدل بالتسامح العقدي الشمولي. ولا بد من التفكير بردود الفعل على هذا «التحول» اللاهوتي، إذ أودّ الإشارة هنا إلى أن مرسوم ميلانو يستند إلى المبادئ اللاهوتية الرومانية في المراحل المتأخرة، اللاحقة للتوحيد الشمولي والشرك الطائفي، وهي مبادئ تقبل وجود عدد كبير من الآلهة ولكنها تنص على أن جميع الآلهة هي في الأساس متماثلة وذات أصل واحد. وهكذا، فإن أي اسم أو طقس يُستدعى على أساسه إله أو آلهة لا يحدث فرقًا يذكر – بل قد لا يكون هناك فرق على الإطلاق. فالفكرة هي أن هناك إلهًا واحدًا يُعبد في جميع أنحاء العالم له أسماء عديدة ويعبد بمختلف الوسائل والطقوس.

وهنا تشكل كلية الآلهة مجمل العالم السماوي، فمهما اعتبر الإله نفسه ذا قدر ومكانة كبيرين، فإنه لا يجادل أبدًا في وجود آلهة أخرى، وجميعهم خالدون.

وبهذا تبنى قسطنطين وليسينيوس، بصفتهما مدافعين عن التوحيد الشمولي والشرك الطائفي، مبدأ التسامح الديني الشمولي كنهج سياسي يضمن أمن الدولة الرومانية وتحقيق السلام بين الآلهة. وبمجرد أن صار التسامح الديني جزءًا مقبولًا من الحياة العامة ضمن إطار التعبير عن التقارب بين العادات الدينية الرومانية والممارسات القديمة، عادت الدولة لاسترضاء الفضائل المدنية القديمة والآلهة المنسية لتستعيد ركائز الحياة السياسية والاجتماعية.

احتفى أوسابيوس بأول مرسوم للتسامح من خلال نشر كتابه تاريخ الكنيسة History of the Church.، حيث صاغ لأول مرة نظرية السيادة الإمبراطورية والمسيحية، التي ظلت أساسًا للعالم الروماني الشرقي لأكثر من ألف عام. وفي عام 324 م بدأ تحول بيزنطة إلى القسطنطينية، إلا أن المعابد الوثنية لم تتعرض للتدمير، بل تم جمع الأوثان ووضعت في القسطنطينية كزينة للمدينة. وكما كانت فورتونا إلهة الحظ في روما، كانت تايكي Tyche نظيرتها في القسطنطينية، التي باتت تعرف بأنها روما المسيحية التي لم يقف فيها التسامح عند حدّ سوى نبذها للقرابين.

تتطلب الأسباب الاجتماعية لمثل هذا «التحول» السياسي واللاهوتي مراجعة موجزة، ولتكن من منظور وثني مرة أخرى. فقد أدى الانحلال التدريجي للتقاليد الدينية والمدنية التقليدية في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة إلى تقويض احتياجات الاعتماد على الذات والاكتفاء الذاتي والسكينة ليعزز بدلًا منها الإرادة بنشر تسامح ديني جديد. وفي المدن الجديدة الكبرى التي كان فيها المرء بمثابة رقم مجهول ووحيد، برزت الحاجة إلى مجتمع من الأصدقاء الإلهيين والمساعدين من السماء. وبهذا، أدى الانعزال في ذلك العصر بالفرد إلى تكوين نواد خاصة صغيرة مكرسة لعبادة الآلهة القديمة والجديدة بشكل فردي، أو للانضمام إلى المدارس الفلسفية التي خصصت لروابط الصداقة والتسامح المشتركة.

لم تقتصر أسباب تلك التغييرات على العوامل الاجتماعية فحسب، بل كانت هناك أسباب فلسفية ودينية «وثنية» أيضًا. فمن الجوانب المهمة إحياء الفيثاغورية Pythagoreanism تحت رعاية أفلاطونية كطائفة وأسلوب حياة، إذ يقدّم فيثاغورس Pythagoras باعتباره الحكيم الملهم، نظير زرادشت Zo-roaster وأوستانيس Ostanes ومانيس Manes. وكانت التعاليم التي تدرس باسمه بمثابة روحانية ذاتية يمكن فصلها عن الذات العقلانية، التي سمحت بالهروب من عالم الظلمة والذنب إلى عالم النور والخلاص. وفي سياق كهذا، تتوحد الروح مع المقدسات السماوية.

هنا ندخل عالم الأفلاطونية الحديثة Neoplatonism بمفاهيمها الجديدة عن الصداقة،[50] التي اكتسبت هالة إلهية بدلًا من المكانة الإنسانية من القرابة والعلاقات الأسرية والمدنية. وتزايد انشغال تفكير الرجال والنساء بأساليب الخلاص الفردي من خلال الكتب المقدسة والوحي السماوي والرسل، أو حتى عن طريق الوحوش والأحلام ورؤى اليقظة. وفي الوقت ذاته، وجد آخرون الخلاص من خلال القيام بطقوس سرية محجوبة عن الآخرين.[51] أي أننا هنا بصدد نقطة انطلاق نوع جديد ومختلف تمامًا من الدين، يصبح فيها الإمبراطور، على حد تعبير ماركوس أوريليوس، «أقرب إلى الكاهن وخادم الآلهة.»[52] هنا، لا يحدد الوكيل دوافع العمل الأخلاقي، بل تتولى الأمر سلطات أعلى تتمثل في المقدسات السماوية والآلهة والأباطرة ومفسري

---

(50) راجع كتاب ر. م بيرشمان «الإيثار في الفلسفة اليونانية الرومانية» Altruism in Greco-Roman Philosophy في مجموعة «الإيثار في أديان العالم» تحرير جايكوب نويسنر وبروس شيلتون، ص. 26-30 (واشنطن دي سي، مطبعة جامعة جورج تاون، 2005).

(51) راجع كتاب ر. م بيرشمان «العقلانية والطقوس في الأفلاطونية الجديدة» Rationality and Ritual in Neoplatonism ضمن مجموعة مقالات «الأفلاطونية الجديدة والفلسفة الهندية» تحرير ب.م. جريجوريوس 229-268 (ألباني، جامعة ولاية نيويورك، 2002).

(52) التأملات، 3.43.

رسالتهم.[53] فالعمل المقصود له عواقب إما أن تكون مفيدة أو محايدة أو سلبية، وهو ما يعتمد على فعالية معرفة الوكيل بالتطبيق الديني للتعاليم. وبالتالي شهدت نهاية العصور القديمة تسارعًا في ممارسة الفضائل اللاهوتية مثل الصدقة والتسامح، فيما صارت الفضيلة اللاهوتية أساسًا للتسامح الديني.

تمثل تلك المرحلة الإيقاع الروماني المتأخر، حيث يظهر مصطلح جديد هو مصطلح «النعمة» في أعمال الأفلاطونيين اللاحقين مثل بورفيري Porphy-ry و إمبليكوس Iamblichus وبروكلوس Proclus، وهي كلمة ترمز إلى تحول جديد في محور التركيز. باختصار، يرى امبليكوس أن الروح هي أقنوم متأصل في الذات، تعتمد على الذكاء وتعدّ أدنى منه مرتبة.[54]أما بروكلوس فيقول أنه على الرغم من كون الأبدية جوهر الروح، إلا أن ما تفعله يرتبط بالزمن.[55]ويأخذنا ذلك للتأكيد على أن النفوس البشرية تنطوي فقط على الأسباب والمبررات ضمن الروح الشاملة، دون ان تنضوي تحت مظلة الذكاء. فلا يمكن لروح بشرية أن تعرف أسس الحياة إذ إنها تظل روحًا فانية.

ويجادل كل من إمبليكوس وبروكلوس بأن الروح والذكاء موجودان ضمن وضع مناسب من مستويات الواقع المتعاقبة.[56]إلا أن الوحدة بين الإله والإنسان لا تحدث إلا من خلال ممارسة الطقوس المناسبة - والطقوس التي تستحضر الآلهة تنطوي على إسباغ طوعي للقوة الإلهية.[57]تحظى الروح الإنسانية التي تنعم بتلك القوة بالخلاص، وقد أدى هذا القول إلى أن تبنى إمبليكوس

---

(53) راجع كتاب ب. براون «نهضة ومكانة الرجل المقدس في الحقبة القديمة المتأخرة» The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity، نشرة الدراسات الرومانية العدد 61 (1971): 80-101

(54) ستوباوس، 1.365.5- De Animae ap-22

(55) مبادئ الثيولوجيا 191 ،Elementatio Theologica

(56) بروكلوس في الثيولوجيا الأفلاطونية 1.19 ،Platonis Theologiam ص. 21-91.61

(57) إمبليكوس، الألغاز 1.12; 1.14; 3.16-18 ،De Mysteriis

وأتباعه نظرية بأن الثيورجيا theurgy، وليس الفلسفة، هي ما يقود إلى التوحد مع الإله.[58] ولهذا نرى تأكيدًا في الأفلاطونية الوثنية الجديدة على الحاجة للنعمة الإلهية التي تتناغم مع التقبل الإنساني الجديد لتلك النعمة - فبدونها يكون خلاص الروح مستحيلاً.

هنا تظهر ميتافيزيقيا الإرادة، وليست ميتافيزيقيا تستند إلى المنطق وحده.[59] وهنا يظهر دور الرحمة الإلهية (والعناية الإلهية)، إذ يصف أفلوطين Plotinus الإنسان بأنه مزيج من الإرادة وحب ذاته.[60] كما أن من الملفت اعتبار الرحمة الإلهية نتاجًا للإرادة الإلهية بتقديم «عطاء غير منقوص» - وهي طبيعة النشاط الإلهي.[61] في العالم المحسوس، تكون الإرادة والعطاء والنظام مترادفات يشير بعضها إلى بعض، وبالتالي يريد المرء والنظام يعني أحدهما الآخر. وهكذا ، غير متأثر وغير مهتم ، يريد الواحد الواقع باعتباره خروجًا عفويًا (prohodos) لنفسه في جميع أنحاء مجمل الوجود. ثم ، على مستوى العقل والروح ، هناك عودة إلى الوراء (epistrophe) ، حيث يتأمل الروح والعقل في الواحد ويتلقى بذلك الشكل والنظام. هنا ، نواجه للمرة الأولى فكرة التسامح الإلهي الغيري.

9. التسامح والتعصب المستمد من الآلهة

رغم أن السنوات الأخيرة من حكم قسطنطين تقع تاريخيًا خارج نطاق هذا الفصل، فإن السياقات الوثنية لسياسة قسطنطين للتسامح الديني والتقديس، وما

---

(58) ذات المصدر، 2.11.

(59) تابع جان تروبار، وجون رست، وآرثر لافجوي المسار الميتافيزيقي لهذه الإرادة من خلال كتابات «عقيدة الحب الإلهي» Doctrine of Divine Love و «مبادئ الوفرة» Principle of Plenitude، التي أصبحت لاحقًا معيارًا للأنظمة الميتافيزيقية في ظل اليهودية والمسيحية والإسلام في العصور الوسطى.

(60) التاسوع Enneads، VI.8.13.5ff; 15.1

(61) مصدر هذه العقيدة هي رواية أفلاطون الواردة في كتابه Timaeus عن الدافع الإلهي للخلق.

قام به للقضاء على اللامركزية والتعصب، تتطلب وقفة وجيزة. كانت موافقة الآلهة ضرورية لإدامة الدولة الرومانية ونظامها السياسي، وبالتالي استمر اتباع الطقوس المعتادة في منح الآلهة الهبات والصلوات التي يخولون بالحصول عليها لقاء حمايتهم للدولة. أما الإمبراطور فكان يعيّن بمكانة القس الأعظم pontifex maximus ليقدم القرابين فداء للإمبراطورية. تغيرت بعض هذه الممارسات الوثنية عندما أصبح قسطنطين إمبراطورًا مسيحيًا، حيث ابتعد عن تقديم القرابين كما جرت العادة في العاصمة روما. ولكن قسطنطين وافق على المشاركة في الاحتفالات الدينية في أماكن أخرى بغرض كسب ولاء جنوده، إلا أنه رفض تقديم القرابين وفقًا للمؤرخ الوثني زوسيموس[62] Zosimus. وباستثناء جوليان «المرتد» Julian the Apostate، فقد اتبع جميع الأباطرة اللاحقين لقسطنطين تلك الممارسات.

بدأت نفحات التغيير تهبّ عام 333 ميلادية. ففي هذا العام، سمح قسطنطين لسكان مجموعة من المدن في أومبريا ببناء معبد لأسرة فلافيا Gens Flavia، مع إبقاء شرطه بعدم تلويث المعبد بالخرافات - مما يعني أنه وافق على طائفة في الإمبراطورية فقط دون تقديم القرابين. كان لقسطنطين الحق في الأمر ببناء وإزالة المعابد بصفته القس الأعظم، وقد استخدم تلك السلطة بعد وفاة ليسينيوس لمصادرة بعض الأشياء الثمينة من المعابد في الشرق وتدمير بعض الأماكن المقدسة – التي كان بعضها معابد في مواقع توراتية، بينما تم تدمير البعض الآخر نظرًا لكونها مخالفة لمعايير الأخلاق المسيحية الجديدة.

فقد تعرض معبد أفروديت Aphrodite في أفاكا للتدمير بسبب ممارسة الدعارة المقدسة فيه، بينما هدم معبد إيجيا Aegeae في صقلية نظرًا لمكانته كمركز للجدل المناهض للمسيحية.[63] فلم يعد من المقبول وجود المعبد الذي خصص

(62) زوسيموس، التاريخ الجديد New History، المجلد الثاني، 29.5.

(63) راجع كتاب ر. ل. فوكس «الوثنيون والمسيحيون» Pagans and Christians (نيويورك، كنوبف، 1989)، ص. 671-672.

لعبادة إسقليبيوس Aesculapius وأصبح ذا شهرة واسعة في حياة بليناس الحكيم Apollonius of Tyana، منافس المسيح الذي ظهر في القرن الثاني للميلاد. كما تم هدم معبد روماني بالكامل بسبب وقوعه في مكان يفترض بأنه موقع صلب المسيح وقبره في القدس. لم يقتصر الأمر على هدم المعبد، بل أزيلت الحجارة والأتربة التي دنستها القرابين الوثنية إلى أن ظهر موقع القيامة المقدس، ليتم بناء كنيسة فوق هذا الكهف. كل هذه الأعمال دعمت مفاهيم إمبراطورية جديدة عن قداسة الأماكن والأشياء التي لمسها المسيح.(64) كما كانت لها أهداف محددة ودقيقة، فلم يتم تدمير جميع المعابد الوثنية، بل أبقي عليها بشروط، وبهذا استمرت أنشطة العبادة الوثنية في الكهوف المقدسة والينابيع المقدسة وحول الأشجار المقدسة.

تعود أصول هذه التغييرات السياسية المسيحية في معايير التسامح والتعصب إلى تقاليد وثنية قديمة العهد من التقديس والاستباحة. وكانت المشاركة في الطوائف الوثنية الدينية والمدنية إلزامية للحفاظ على السلام بين الآلهة وإظهار الولاء السياسي للحكام الرومان. وقد استمرت هذه الممارسة ولكنها أصبحت تقام تحت رعاية جديدة، فالدولة الرومانية كانت بصدد نزع سمة التقديس عن جميع الآلهة الوثنية أولًا، وإضفائها على المبادئ السماوية المسيحية ثانيًا. جرت تلك الأنشطة في ظل معيار لاهوتي جديد وضعه قسطنطين - وهو التوحيد المطلق، حيث كان قسطنطين والأباطرة المسيحيون الذين تبعوه من أشد المؤيدين للتوحيد المطلق، ودفعهم ذلك إلى ممارسة التعصب الديني بشكل متزايد، ليبدأ عهد مسيحي جديد يأخذنا إلى ما وراء هذه الآفاق «الوثنية» المتأخرة لمرحلة من التسامح والتعصب الديني واللاهوتي.

ومع ذلك، شهدت نهاية العصور الوثنية القديمة تسارعًا في انتشار ممارسة

---

(64) راجع كتاب ر. ل. ويلكن «الأرض الموصوفة بالمقدسة: فلسطين في التاريخ والفكر المسيحي» The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought (نيو هافن، مطبعة جامعة ييل، 1992).

الفضائل اللاهوتية. وعلى وجه التحديد، أسهمت الممارسات الدينية الرامية للحفاظ على مفهوم السلام بين الآلهة إلى انتشار التسامح الاجتماعي والديني في حين كان التصور السياسي للسلطة الإمبراطورية، باعتبارها أمانة من الإله، يضع شروطًا لإحلال التسامح اللاهوتي الشمولي. وبمجرد استبدال تعريف الحاكم الإله بكون الإمبراطور ممثلاً للإله يستمد قوته منه، أصبحت سياسة الدولة تتسم بالتسامح واسع النطاق، وهو أمر أصبح ممكنًا لأن هدف الإمبراطور بات محاكاة وتقليد الإله وليس التساوي معه. ومن أهم ركائز سياسية التسامح الشمولي في تلك المرحلة تبني مبدأين لاهوتيين جوهريين هما التوحيد الشامل والشرك الطائفي، حيث يقبل التوحيد الشامل وجود عدد كبير من الآلهة ولكنه يعتبر جميع الإلهات والآلهة واحدة ومتماثلة في جوهرها. أما الشرك الطائفي فيقبل بممارسة الشعائر والطقوس المرتبطة بجميع الآلهة، بحيث لا يفرّق بينها ولا يرى أن هناك مشكلة في تخصيص طقس معيّن لإله بعينه.

يثير ذلك سؤالًا جوهريا فيما يتعلق بدراستنا: فما هي الشروط الضرورية والكافية لإرساء سياسة عامة للتسامح مع غير المؤمنين في المجتمعات التي تعتنق ديانات أجنبية؟ يبدو أن المصادر الرومانية للتسامح تشير إلى أن السياسة اللاهوتية للتوحيد الشامل والشرك الطائفي واعتبار الحاكم وصيّا لله تستوفي الشروط التي سمحت بممارسة التسامح الديني الشمولي على الصعيد السياسي. وفي حال عدم تلبية تلك الشروط، نواجه حالة من التسامح الذي يقصي غير المؤمنين في مجموعة من المجتمعات الدينية المختارة. وعندما أصبح التوحيد المطلق هو المعيار العقدي السائد في الإمبراطورية المسيحية المتأخرة، اختفى التسامح مع الشرك الطائفي بشكل كامل إلا في الطوائف المسيحية التي تتبع القديسين. والنتيجة أن التسامح الإقصائي والحصري حلّ مكان التسامح الشمولي تدريجيًا فيما يتعلق باليهودية، بينما حل مكانه التعصب الشمولي تجاه الوثنية. ولكن حتى في هذه المرحلة، نظر الأباطرة المسيحيون - كأسلافهم الوثنيين – إلى سياسة التسامح والتعصب

العامة من منظور سياسي بحت، ومن هذا المنطلق نرى اختلافًا ضئيلًا بين سياسات كل من ماركوس أوريليوس، و دقلديانوس وقسطنطين وجستنيان Justinian.

10. التسامح في العصور القديمة والحديثة

تشترك المفاهيم اليونانية والرومانية المتعلقة بالتسامح بجوانب بسيطة وقلقة مع نظريات التسامح الحديثة، حيث تحتوي كلاهما على افتراضات ميتافيزيقية مختلفة تتباين فيها مبادئ علم الوجود ورؤية «الذات» والنظرة إلى أصحاب المعتقدات الدينية المختلفة، كما تحمل كل منها تقييمًا مختلفًا لأسس السماحة الدينية ومفاهيم متباينة حول ما يحمله التسامح من خير ومنفعة. يسترشد التوجه في العصور القديمة بالإقرار الإلهي والتبرير السياسي للتسامح القائم على أسس قانونية؛ بينما يقوم النموذج الحديث على إرادة الدولة وإقرار الفرد طوعًا للمفهوم مع وجود أساس قانوني محدود له. باختصار، تعود جذور المفاهيم اليونانية الرومانية للتسامح إلى الالتزامات السياسية العقلانية والالتزامات الاجتماعية التي تشترك جميعها بهدف إدامة الدولة والآلهة التي تحميها ، ولا تكمن في الانفعالات العاطفية أو الإثارة أو الواجب أو المنفعة أو الأسس والعوامل السلوكية.[65] ويعني ذلك أن المفاهيم اليونانية الرومانية للتسامح لم تكن مبنية على مفاهيم حديثة مثل العقلانية أو الواجب أو المنفعة أو التنمية الاجتماعية أو العوامل السلوكية، بل كان التسامح فضيلة دينية ومدنية تحافظ على إدامة دولة تعددية يحكمها ملك أو حاكم أو قيصر بإرادة الآلهة. يبين ذلك أن الغاية من التسامح لم تكن المساعدة في الحفاظ على الحقوق الفردية أو لما فيه صالح المجموع، بل إن التسامح لم ينطو أصلًا على فكرة التعرض للمخاطرة أو التضحية من أجل شخص أو مجموعة. فقد

(65) هناك رأي مماثل حول الإيثار في العصور اليونانية الرومانية القديمة. راجع كتاب بيرشمان «الإيثار في العصور اليونانية الرومانية القديمة»، 1-30.

ارتكز التسامح في الواقع على التبادلية السياسية بشكل منطقي يعكس العدالة الاجتماعية التي كان هدفها إدامة الدولة.

وماذا عن الفهم الحديث للتسامح الديني؟ كيف يختلف عن الفهم القديم؟ للاختلاف أهمية هنا -إذ ترتبط النظريات القديمة عن التسامح بالمنطق والمكانة والسياسة العامة. أما التعريفات الحديثة للتسامح فلها علاقة كبيرة بالإرادة، دون ارتباط بالمنطق أو الدولة والسياسة العامة. إن الفارق الجوهري بين الاهتمامات والدوافع القديمة من ناحية والحديثة من ناحية أخرى هو أن الحداثيين قد أخذوا على عاتقهم ممارسة مفاهيم التسامح والتعصب ذات الأصول المبكرة في التعاليم السماوية، ولهذا الاختلاف أهميته البارزة في دراستنا للتسامح، إذ إنه نذير لما ظهر في العصر الحديث من نظريات التسامح التي تقوم على العقلانية أو الدوافع العاطفية أو الإثارة والتشويق أو المنطلقة من الواجب أو النفعية.

تفسير هذه النقلة أو التغيير تفسيرًا كاملًا أمر معقد لا يتسع له المقام هنا. لجذور التسامح الشمولي تعود إلى أصول فلسفية قديمة تحدث عنها كل من ماركوس أوريليوس وأفلوطين وأمبليكوس Iamblichus وبرقلس Proclus من خلال تأكيدهم على أهمية الخيار العقلاني والمنطقي، والمفاهيم اللاهوتية المرتبطة بالرحمة الإلهية، والعطاء الإلهي. أما جذور التسامح الشمولي في الفلسفة الحديثة فنراها في أعمال دايفيد هيوم David Hume وإيمانويل كانت Im- manuel Kant وجيريمي بنثام Jeremy Bentham وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill الذين نفوا تمامًا دور الخيار العقلاني فيما يخلص القضايا الأخلاقية. فقد رأى هيوم أن الأخلاق ترتبط بالمشاعر فحسب، بينما قيّد كانت الأخلاق بالضرورة الحتمية بناء على الواجب المقصود وليس على الخيار العقلاني. أما بنثام وميل فقد قالا: إننا لا نمتلك الشعور فحسب بل إن لدينا كذلك واجبًا بالتسامح مع الآخرين يرتكز على أساس الخير والصالح العام. وبهذا فإن النظريات الحديثة للتسامح تقوم بشكل رئيس على تمييز كانت بين

النية الحسنة التي يعدّ وجودها ضروريًا وكافيًا للقيمة الأخلاقية، وما اعتبره فطرة طبيعية وموهبة مميزة تتعلق بمعرفة كيفية تطبيق القواعد العامة في حالات محددة.

ولدينا هنا سؤال أخير بحاجة للتفكير: هل من الممكن إرساء سياسة عامة للتسامح الشمولي في العصر الحديث؟ يبدو الأمر ممكنًا ولكنني أود هنا الإشارة إلى أن التسامح الشمولي ممكن ولكن مقابل ثمن. ادعى أصحاب النظرية الرواقية وجود قوانين الخلود في جميع جوانب الواقعية التي توجه جميع أفعال المخلوقات العاقلة. وطور المنظرون الرومان عقيدة تقوم على قانون تقره كل الشعوب المعتمدة على المنطق. وكان الهدف هنا هو بيان إمكانية التعرف إلى مبادئ الأخلاق من خلال المنطق وحده، بحيث يمكن للبشرية جمعاء أن تعرف كيف تعيش حياة سليمة. تطورت عقيدة القانون الطبيعي بأشكال عديدة مرتبطة بالمسيحية، سواء بشكلها التومائي Thomistic العقلاني أم الغروتيوسي Grotian القائم على الإرادة. وفي هذا السياق، قال أتباع الأكويني Aquinas أن فكر الإله هو مصدر القانون، بينما رأى أتباع غروتيوس أن إرادة الإله هي مصدر القانون. ومن المهم أن نذكر في سياق هذه الدراسة أن غروتيوس Grotius أثر بشكل كبير على فكر كل من توماس هوبس Thomas Hobbes وصاموئيل فون بوفندورف Samuel von Pufendorf وجون لوك John Locke - الذين نقلوا ذلك الأثر بدورهم إلى منظري التسامح المعاصرين.

ومع حلول عصر التنوير في أوروبا، تم فصل المعتقد الديني عن الحياة السياسية والسياسات العامة قصدًا، وبالتالي أدى تضييق دور الدين والعقائد ونظريات القانون الطبيعي إلى تأكيد مبدأ التسامح (أو التعصب) الديني القائم على أساس إرادة الدولة والفرد. وبهذا لم تعد النقاشات المتعلقة بغاية الأخلاق وهدفها مرتكزة على القانون الطبيعي بحلول القرن الثامن عشر، بل حلّ مكانه خياران: فقد ظهرت الإيجابية القانونية التي ترى أن القوانين الملزمة هي فقط

تلك التي تضعها جهات سيادية بشرية. كما ظهرت الواقعية القانونية، التي تعتبر أن الحقوق القانونية لا قيمة لها إلا إذا سخرت لخدمة مشروع يسعى إلى إضفاء الشرعية على مصالح جنس أو طبقة أو عرق معيّن، لتكون تلك الوظيفة الأساسية للقانون. تترك تلك الخيارات المنفذ أو المشرّع منفردًا في إصدار الحكم على الأسس السياسية والقانونية للتسامح على أسس ترتكز بشكل كبير على المنفعة والإرادة. فإن كانت هناك حدود أو قيود على المشرّع، فهي لا تتضمن أية جوانب دينية أو عقدية مستمدة من القانون الطبيعي. ولكن لتلك الخسارة عواقب لا مناص منها.

يتعامل منظرو القانون الطبيعي مع الأخلاق على أنها امتثال للقانون، فالالتزام والواجب، والطاعة والعصيان، والاستحقاق والذنب، والمكافأة والعقاب جميعها مبادئ أساسية تقرر ما إن كانت الفضيلة التزامًا عقليًا أو إراديًا بالقانون. إلا أن ذلك ليس قانونًا مفروضًا على الذات، إذ إن اتباعه يعني طاعة الإله. وبالتالي فإن كان القانون الطبيعي ينص على التسامح تجاه الآخر أو تجاه غير المؤمن، فإننا نمارس التسامح لأنه قانون سماوي خالد يشكل جزءًا لا يتجزأ من بنية الطبيعة والدولة. وهنا يمنح التسامح، بوصفه معيارًا قانونيًا، الحقوق القانونية بالتسامح. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن وجود حكم قانوني جائر أخلاقيًا غير ممكن في القانون الطبيعي، إلا أنه ممكن في كل من الإيجابية القانونية والواقعية القانونية.[66]

لا تقوم نظريات التسامح الحديثة على القانون الطبيعي، ومن الأمثلة على ذلك نظرية جون راولز John Rawls للعدالة.[67] فهي نظرية تحررية يصرّح من

(66) لا مجال للنقاش في الجوانب القانونية هنا ولكن القليل من التفكير في النظرية القانونية المعاصرة يبين العديد من الأمثلة التي يكون فيها القانون الجائر من الناحية الأخلاقية بمثابة قاعدة قانونية مقبولة. يمكن الاطلاع على أمثلة من مصادر يونانية ورومانية لقوانين جائرة أخلاقيًا تعتبر قواعد قانونية، ولكن أسس الاختلاف تتمثل في أن تلك القوانين لا يمكن أن تبرر بموجب نظرية القانون الطبيعي، ويمكن تبريرها في نظريات الإيجابية والواقعية لتفسير القانون.

(67) قارن: ج. راولز «نظرية العدالة» (كامبريدج، مطبعة بيلكاب في جامعة هارفارد، 1971) و الليبرالية السياسية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا 1996).

خلالها راولز بأنه يوافق على أن المجتمع يجب أن يقوم على تعددية القيمة وعلى الحرية. ولهذا السبب ينبغي ألّا تفرض الدولة مفاهيم محددة للحياة الصالحة، بحيث يكون الناس أحرارًا في اتباع قيمهم الخاصة ضمن الحدود التي تحددها نظرية للعدالة. كما يقول: إن مبادئ العدالة الاجتماعية هي ما تتفق عليه مجموعة من الأشخاص المنطقيين ذوي المصالح الذاتية، والقابعين خلف ستار من الجهل يمنع المرء من اكتساب المعرفة حول ظروفه الشخصية، ليختار بعقلانية تبنّي مبادئ معينة يؤدي تطبيقها إلى قيام مجتمع يتسم بالإنصاف والعدالة.

وبحسب راولز، هناك مبدآن يحددان ما يعتبر عدالة أو إنصافًا، وبين ما يمثل مجرد توزيع للمزايا والتكاليف على أفراد المجتمع. فالعدالة تقضي بعدم وجود تمييز تعسفي بين الأشخاص في منح الحقوق وإسناد الواجبات الأساسية. وهذان المبدآن يحلان المشكلة التي يسميها راولز بمشكلة تعددية القيمة: فالحل العادل لتلك النزاعات هو أنه لا أولوية لقيم محددة على قيم أخرى، وعلى الدولة أن تمتنع عن فرض نموذج محدد للحياة الصالحة، فالمجتمع العادل لا يقدم الحياة المناسبة للجميع. بل يجب على الدولة بدلًا من ذلك أن تسمح للأفراد بالسعي لإيجاد مفهومهم الخاص للخير ضمن الحدود، وأن تتسامح مع ذلك المفهوم وتتقبله. وهذا ما يقوم به المبدآن الأساسيان للعدالة من خلال تحديد التوزيع العادل للأعمال التي تتسم بالخير الاجتماعي كالحقوق والحريات والصلاحيات والدخل والثروة - وجميعها أساسية للسعي نحو الخير والمصلحة. ويبدو أن موقف راولز يرتكز بشكل رئيس على فكرة هيوم Hume حول المشاعر الأخلاقية، التي تمثل «ستار الجهل» لديه، وعلى تمييز كانت بين النية الحسنة - التي يعد وجودها أساسيًا وكافيًا للجدارة الأخلاقية - وما يعتبره كانت فطرة طبيعية وموهبة مميزة تتعلق بمعرفة كيفية تطبيق القواعد العامة في حالات محددة.

يفترض راولز أن البشر يرغبون بتحقيق التقدم في حياتهم دون الالتفات إلى مصالح الآخرين، كما يرى بأن من المنطقي اختيار العيش في مجتمع يقوم على

مبدأي العدالة، لأن عدم معرفة الناس بظروفهم الخاصة سيؤدي بهم إلى تبني مبادئ تفضّل مجموعة من الناس أو القيم أو المبادئ على غيرها. وهذان المبدآن هما: (1) يجب أن يحصل كل شخص على حق متساو في الحريات الأساسية التي لا تمس بحرية الآخرين و(2) مبدأ التدبير الأمثل للامساواة الاجتماعية والاقتصادية بحيث (أ) تحقق أكبر مصلحة ممكنة للفئات المستضعفة والهشة في المجتمع، بما يتماشى مع مبادئ عادلة، و (ب) ترتبط بمواقع ومناصب متاحة للجميع ضمن ظروف تضمن تساوي الفرص بين المبادئ المختلفة.[68]

هناك ثلاث ملاحظات في هذا الصدد: أولًا، تعد نظرية راولز بمثابة نظرية للعدالة الاجتماعية لأنها تحدد المبادئ التي ينبغي أن تنظّم مؤسسة المجتمع. ثانيًا، رغم أن استنباطه لقواعد المجتمع العادل تحمل سمة تعاقدية، فهي ليست قائمة على العقد الاجتماعي ذي الأساس السياسي أو الديني أو العقدي، بل على أساس كون تلك القواعد تتفق مع الحكم الأخلاقي لدى الفرد. ثالثًا، يمثل التوازن الفعال الفكرة الرئيسة هنا - فهذا التوازن يظهر في التفكير الشخصي عندما لا تعود هناك حاجة لمراجعة نظرياتنا الأخلاقية لتتناسب مع أحكامنا الأخلاقية، ولا حاجة لتبني أو مراجعة أحكامنا الأخلاقية لتتناسب مع النظرية. فالتوازن بين الجانبين يحقق العدالة والتسامح في المجتمع.

يتبع رأي راولز كلًا من هيوم وكانت، وليس رؤية أرسطو Aristotle الذي يرى أنه ليس بوسع المرء أن يكون عقلانيًا وعادلًا ومنطقيًا وأن يتصرف وراء «حجاب من الجهل» في نفس الوقت. ووفقًا لأرسطو فإننا نتصرف بعدالة عندما نمارس المزايا الجيدة الأخرى في شخصياتنا وعندما نتصرف بدافع الاحترام تجاه جميع المعنيين وبدافع احترام القانون.[69] فالجهل والرأي العام السائد ينفيان العدالة والتسامح برأيه، وبالتالي، وبصرف النظر عن وجود الأسس المنطقية

(68) قارن: ج. راولز «نظرية العدالة»، 5

(69) نظرية أرسطو للعدالة موضحة بشكل مفصل في كتاب أخلاقيات نيكوماشيان Nichomachean Ethics

لنظرية راولز، فإن العدالة والتسامح لا يمكن أن يقوما على الحكم والرأي غير الموضوعي وحده، فهما يتطلبان أساسًا راسخًا في كل من الشخصية والقانون.

ولهذا، وبعبارة ألسداير ماكنتاير Alasdair MacIntrye، فإن «تلك السمات بالغة الأهمية للحداثة هي سمات الخبير الذي يربط الأمور بأسلوب تقييمي ومحايد والوكيل الأخلاقي الذي يمكن أن يكون أي شخص وكل شخص لا يعاني من عيوب ذهنية، وهي سمات لا يوجد لها نظير حقيقي وأصيل في التقاليد الكلاسيكية أبدًا.»[70] صحيح أن من الصعب تخيل تعظيم البيروقراطية في أية ثقافة يرتبط فيها الذكاء العملي بالقيم الذكية ارتباطًا وثيقًا، ولكن تلك تمثل في الواقع انعكاسات للعصر الحديث الذي يخضع فيه التسامح للمنطق الدقيق والإرادة والرأي الشخصي عوضًا عن وجود أسس أخلاقية وقانونية تفرض تبعاتٍ قد تفرض إشكالية - كما هو الحال في الغيريّة.[71]

(70) قارن أ. ماكنتاير «بعد الفضيلة، دراسة في النظرية الأخلاقية» After Virtue: A Study in Moral Theory (نوتر دام، مطبعة جامعة نوتردام، 1981)، ص. 155.

(71) بيرشمان، «الإيثار في العصور اليونانية الرومانية القديمة»، ص. 28-30

الخلاصة

تمحور تركيز هذه الدراسة على المخاوف السياسية الناجمة عن وجود سياسة عامة للتسامح والتعصب تجاه غير المؤمنين في ظل الوثنية اليونانية - الرومانية. ففي الجمهورية والإمبراطورية الرومانية، ارتكزت الأسس السياسية للتسامح والتعصب الديني على أسس دينية وعقدية، وجاءت أعمال التقديس والتدنيس لتستكمل مراسيم التسامح أو التعصب. حاولت السلطات الرومانية السيطرة على المجتمعات الدينية من خلال التسامح معها وتقديس على مبانيها وكتاباتها الدينية أو عبر التعصب ضد الأديان والطوائف ونزع سمة التقديس عن أضرحتها ونصوصها الدينية. ومن خلال تغيير الإيقاعات المكانية والزمانية للمجتمع الديني، حاول حكّام الرومان وضع حدود السلوك المشروع وغير المشروع وبيان حدود للتعصب والتسامح تجاه الآخرين.[72] وجاء تقديس الأماكن في أثناء القرون التي شهدت تأسيس عدد كبير من الطوائف الوثنية في أعقاب حركة واسعة من تقديس الأماكن المسيحية، التي تبعها فيما بعد أمر السلطات الرومانية - سواء كانت وثنية أم مسيحية - بمصادرة أو تدمير المباني والآثار الدينية بهدف الحفاظ على الأسس الإلهية السماوية للدولة.

وعلينا هنا الرجوع مرة أخيرة إلى الأسئلة الخمسة التي طرحها ويليام سكوت جرين في بداية هذه الدراسة: دور الأديان الأخرى، الاعتراف بالأديان المختلفة، وإيجاد مبرر لوجود الأديان الأخرى، وخطوط التماس التي تبرر التسامح والتعصب الديني، والعوامل التاريخية والسياسية والسلوكية التي ترتبط بالتسامح أو التعصب تجاه الأديان الأخرى. ونجد في المصادر الوثنية (اليونانية) والرومانية مجموعة متنوعة من الأدلة المتسقة على ما يلي:

(1) الفئة الأبرز لتقبّل الأديان هي التحمل أو التساهل معها، ويأتي دور

---

(72) كاسو، «مواقع مقدسة»، 20-59.

الأديان «الأخرى» في تلك الحقبة لإدامة السلام والاستقرار والنظام في مجتمع الآلهة بما يضمن استمرار وجود الدولة. يتم ذلك من خلال التسامح مع «الآخرين» وتقبل وجودهم كامتداد للذات السياسية والمدنية والاجتماعية. وبهذا فإن التسامح الديني مع الآخرين كان يقيّم على أساس أثره التبادلي ومن حيث الفعل والمقصد والدافع. فالنية والدافع يعرفان ويقيّمان بينما تقوم المعايير الاجتماعية والسياسية على أساس الخيار العقلاني (prohairesis). ولهذا فإن الفاعل ومتلقي الفعل، بوصفهما كائنات عاقلة، هما من يقومان بتحديد الخيار، وبالتالي تقوم قوة تفوق البشر بتبرير الفعالية والأثر، والفعل، والمقصد أو الدافع خلف التسامح الإنساني.

(2) يتم الإقرار بالأديان المختلفة والاعتراف بها وتقبلها أو رفضها بناء على ما إن كانت بنّاءة من الناحية السياسية، حيث تميز جميع الأديان والطوائف (الأجنبية) على أساس إخلاصها للسلام بين الآلهة وإخلاصها للإمبراطورية.

(3) نظراً لأن كليّة الآلهة والإلهات تشكل العالم السماوي ولا يمكن لإله ما أن ينكر وجود الآلهة الأخرى، فإن وجود جميع القوى الإلهية في آن واحد أصبح مبرراً. فالأديان تعتبر بمثابة أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر في حال رفضت أن تكون عنصراً بناءً يعمل على إرساء واحترام السلام بين الآلهة وترسيخ شرعية الدولة الرومانية.

(4) خطوط التماس التي تدعم التسامح أو التعصب في حالات الاختلاف الديني هي عوامل سياسية ومدنية، حيث إن حدود دعم التعاليم والطقوس الدينية للتماسك السياسي والاجتماعي هو ما يبرر تسامح الدولة أو تعصبها تجاه دين ما.

(5) يمثل تعبير الدولة عن التسامح أو التعصب تجاه دين معيّن نتيجة لتضافر عدد من العوامل التاريخية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية. فإن كان دينٌ ما يدعم الدولة الرومانية وطريقة أسلافها mos maiorum والسلام بين

الآلهة، فإن الخيار السياسي الأمثل هو التسامح مع ذلك الدين واعتباره قانونيًا. أما إذا كان الدين لا يلبي تلك المعايير، يكون الخيار السياسي حينها هو عدم التسامح مع ذلك الدين والحكم عليه بأنه غير قانوني.

وأقول نهايةً: إن دراسة التسامح ليست بالمهمة المناسبة لأولئك الذين يودون العيش في الماضي ويتمسكون بتقاليده. ولهذا نرى فضيلة في الذكرى عوضًا عن النسيان أحيانًا. أقترح هنا أن نعبر جميعًا إلى الشاطئ الآخر، ونتغلب على قصورنا الذاتي لنترجم ذواتنا إلى جوهر التسامح الشمولي الذي أقرّته الدولة الوثنية. فإن تمكّنا من القيام بذلك، فقد يكون بوسعنا إلقاء نظرة على المسار القديم الذي رسمته هذه الدراسة للتسامح تجاه غير المؤمنين بناء على أسس منطقية ترتبط بعوامل سياسية ودينية وعقدية - ولا تقتصر فقط على المبدأ النفعي أو الطوعي.

ونصل هنا إلى السؤال: ما هو التسامح؟ وما معنى بناء أو إرساء التسامح الديني والعقدي على الصعيد السياسي والفكري؟ طرح تلك الأسئلة يجعلنا نفكر على الفور بكلمة التقبُّل tolerare التي تعيدنا بمعناها وأصولها للتفكير بها مليًا، ونحاول أن نعرف ما إن كانت هناك سمات مشتركة بينها وبين المصطلح المعاصر. لمن يتجلى التسامح بأوضح صوره؟ علينا التفكير والتحدث بهذا الأسلوب لئلا يتحول التسامح والتعصب إلى كابوس نحاول الاستيقاظ منه. آمل بالفعل أن تعود مبادئ التسامح اليوناني والروماني - وإن كانت وثنية - لتحتل التفكير المعاصر للإنسان المعاصر. فلا يمكننا الاختباء من الجوهر «القديم» للتسامح، لأن ما يقوله المصطلح أو ما يبتعد عن قوله هو في الواقع ما يرسم ملامح أفكارنا في الوقت الحاضر. وهذه الأفكار بدورها هي ما يحدد شخصية عالمنا. فكلمة tolera-re اللاتينية بحاجة لمن ينتشلها من غياهب النسيان ويعيدها إلى دورها المناسب في محيطها الصحيح: التفكير .

مسرد المصادر القديمة

فيما يلي العديد من الطبعات التي قمت بالترجمة منها أو أخذت الترجمة عنها، إلى جانب عدد من النصوص الأخرى. استخدمت في معظم الحالات طبعات مكتبة لوب كلاسيكال ليبراري Loeb Classical Library أو نصوص أكسفورد الكلاسيكية Oxford Classical Texts أو طبعات تويبنر Teub-ner لمؤلفات الكتّاب القدامى. أما المصادر الكنسية البابوية فأخذتها عن سلسلة المصادر الكنسية اللاتينية CSEL وسلسلة المصادر المسيحية اللاتينية CChr. SL والمصادر المسيحية الفرنسية SC والكتّاب المسيحيين اليونانيين في القرن الأول GCS والكتّابات البابوية اليونانية واللاتينية PG و PL.

أخذت الاختصارات من كتاب الاختصارات الدولية لعلم الثيولوجيا والمناطق الحدودية للكاتب س. شفيرتنر (برلين/نيويورك: ف. دي غرويتر، 1993) والمدعوم بدورية الأدب الإنجيلي وقاموس أكسفورد الكلاسيكي وليدل سكوت جونز. ويمكن الاطلاع على قدر كبير من المواد الأخرى في مسرد ج. رينالدي «إنجيل الوثنيين» La Bibbia dei Pagani المجلد الأول والثاني (بولونيا، إيطاليا: 1998) و في كتاب ج. س. كوك. «تفسير العهد الجديد في الوثنية اليونانية الرومانية» The Interpretation of the New Testa-ment in Greco-Roman Paganism (توبنجن، مور سيبك، 2000).

ادامانتيوس Adamantius، «السبيل إلى الإله» De recta in Deum fide تحرير و. هـ. فان دي ساند باكهويزن، لايبزيج، 1901

ألبينوس، «المعلم» Didaskalikos (تفسير عقيدة أفلاطون) تحرير جون ويتاكر وبيير لويس، باريس، 1990. CUFr

أمبروز، «الجنة» De paradiso تحرير ك. شنكل، فيينا 1897. CSEL 32.1

أمبروزياستر، «مسائل أغسطس من الماضي وشهادات من الحاضر» -Pseu do-Augustini quaestiones veteris et novi testamenti ، المجلد 127، تحرير أ. سوتر، فيينا 1908، CSEL 50.

أريثارس، «شمول الأقليات» Scripta minora المجلد الأول، تحرير ل. ج. وسترينك، لايبزيغ 1968، BiTeu

أريسطاس، «رسائل من أرسطو إلى فيلوقراط» Lettre d'Aristée à Philocrate تحرير أ. بيليتر، باريس 1962، SC 89.

أريستيدس، «اعتذار اريستيدس، مقدمة الطبعة والتفسير بالسريانية» L'apologia de Aristide. Introduzione versione dal siriaco e commento, Lateranum تحرير س. فونا، روما 1950 N.S. 16

أرسطو، «أرسطو» 23 مجلد، كامبريدج، ماساشوسيتس / لندن، 1969 ، LCL

____ «أعمال أرسطو الكاملة» The Complete Works of Aristotle، مجلدان، تحرير ج. بارنز، بريستون، 1984.

أرسطوبولوس، انظر س. ر. هولاداي في هذا الجزء حول المعرفة الحديثة.

أرسطو «آراء أرسطو المختصرة عن العالم» -Aristotelis qui fertus libel lus de mundo تحرير دبليو ل. لوريمر، باريس، 1933 ، CUFr

أرنوبيوس، «الأمم المتصارعة» Adversus nationes، تحرير س. ماركيزي، تورين 1953

أسقليبيوس، «أسقليبيوس: جمع وتفسير الشهادات» المجلد 2-1. تحرير وترجمة إ. ج. إيدلشتاين و ل. إ. إيدلشتاين، نيويورك 1975 وهي طبعة جديدة من نسخة العام 1945.

أثاناسيوس. «أعمال أثاناسيوس: وثائق حول تاريخ الصراع الآري» -Atha nasius Werke: Urkunden zur Geschichte des arianischen Stre-

ites المجلد 3.1. تحرير هـ ج. أوبيتز، 318 - 328، برلين 1935.

أثيناجوراس Athenagoras. «المهمة والقيامة» -Legatio and De res urrection تحرير دبليو. ر. شودل، أكسفورد، 1972.

أتيكوس. «شذرات أتيكوس» Atticus Fragments تحرير إ. ديس بليسيز، باريس CUFr 1977

أوغسطين، «مدينة سانت أوغسطين» Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei تحرير ب. دومبار وأ. كالب تيرنهوليت 1950-1955. CChr. SL ص. 47-48

كِلسوس، Der ALHQHS LOGOS des Kelsos، تحرير روبرت بادر، شتوتجارت، برلين، 1940. TBAW 33.

كِلسوس «حول العقيدة الحقيقية: خطاب ضد المسيحيين» On the True Doctrine. A Discourse against the Christians تحرير وترجمة ر. ج. هوفمان. نيويورك/أكسفورد، 1987.

شريمون Chaeremon:

فان دير هورس «شيريمون: القس المصري والفيلسوف الرواقي» -Chaere mon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher لايدن، 1984

السحر الكلداني Chaldean oracles:

هـ ليوي» الوحي والسحر الكلداني: التصوف والسحر والأفلاطونية في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة» :Chaldaean Oracles and Theurgy Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire باريس 1978.

السحر الكلداني، مع مجموعة من التعليقات القديمة. تحرير إ. ديس بلاسيز، باريس CUFr 1971

كيرلس الإسكندري «ضد جوليان» Contre Julien تحرير ب. بورجيري

وب. إفيو، باريس 1985 SC 322

ديودور طرسوس:

ديكونينك ج. مقال عن سلسلة من ثمانية مقالات مع تعليقات ديودور طرسوس Essai sur la châine de l'Octateuqe avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus. معهد الدراسات الحديثة 195، باريس 1912.

ديوجينيس اللايرتي «فلسفة الحياة» Vitae Philosophorum مجلدان، تحرير هـ. س. لونج، أكسفورد 1946.

ديونيسيوس من هاليكارناسوس، الآثار الرومانية، 7 مجلدات ترجمة إ. كاري، كامبريدج ماساشوستس / لندن 1943.

الموسوعة اليونانية Doxographi Graeci الطبعة الرابعة. تحرير هـ ديلز، برلين 1965.

أبيقور، Epicurea تحرير هـ. أوزنر، لايبزيج 1887.

أعمال أبيقور، مكتبة الثقافة الفلسفية، Epicuro Opere, Biblioteca de cultura filosofica المجلد 41 تحرير ج. أريجيتي، تورينو 1973.

أونابيوس، «حياة السفسطائيين والفلاسفة» Vitae sophistarum, Philostratus تحرير وترجمة دبليو سي رايت، لندن 1922.

أونابيوس، «حياة السفسطائيين والفلاسفة»، تحرير ج. جيانجراند، روما 1956.

يوسابيوس:

«يوسابيوس القيصري ضد هرقل» Eusèbe de Césarée Contre Hiéroclès ترجمة وتقديم م. فورات، تحرير إ. ديس بلاسيز ، باريس 1986 SC 333.

التاريخ الكنسي Ecclesiastical History، مجلدان تحرير وترجمة ك. لايك

و ج. إ أولتون. كامبريدج 1980
يوسابيوس القيصري في التاريخ الكنسي Eusèbe de Césarée Histoire Ecclésiastique. في المجلدات 7-5 تحرير ج. باردي. باريس، 1955 SC 41

التحضيرات الإنجيلية Praeparatio evangelica في كتاب يوسابيوس المجلد الثامن 2-1 تحرير ك. مارس، برلين 1956-1954 GCS.
يوسابيوس القيصري، التحضيرات الإنجيلية تحرير جان سيرنيلي وإدوارد ديس بلاسيز وآخرون. باريس، 1974 - 1991، SC 206, 228, 262, 266, 369.

التحضيرات الإنجيلية، الجزء الأول، المجلدات 9-1، الجزء الثاني المجلدات 15-10 ترجمة إ. هاميلتون جيفورد، أكسفورد 1903.
بيان الإنجيل Demonstratio Evangelica في يوسابيوس، المجلد السادس تحرير إيفار هايكل، لايبزيج 1913 GCS
برهان الإنجيل، مجلدان ترجمة دبليو. ج. فيرار، لندن/نيويورك 1920
سفر التكوين في العهد القديم، نشر الأكاديمية البولندية للعلوم الدينية المجلد الأول، تحرير ج. ديليو ويفرز، جوتينجن، 1974.
هيراقليطس Heraclitus رمزيات هوميروس Allégories d'Homère، تحرير فيلكس بوفيير، باريس 1989، CUFr
الكتاب اليهود في العصر الهيليني
هولاداي س. ر. مؤلف ومترجم «شذرات من مؤلفات الكتاب اليهود في العصر الهيليني»، Fragments from Hellenistic Jewish Authors 1989
الهرمسيات Hermetica:
سكوت دبليو و أ. س. فيرجسون محررو «الهرمسيات. الكتابات الإغريقية

واللاتينية القديمة التي تحتوي على تعاليم دينية أو فلسفية نسبت إلى هرمس الهرامسة» The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus المجلد الرابع، لندن 1968

سلسلة الهرمسيات Corpus Hermeticum، المجلدات 4-1، تحرير أ. د. نوك و أ. ج. فستوجيري، باريس، 1945-1954 CUFr

هيبوليتوس. تعليق دانيال المجلات 4-1. تحرير ج. ن. بونفيتش و م. ريتشارد. برلين 2000 GCS

إمبليكوس، «أسرار مصر» Les Mystères d'Égypte تحرير وترجمة إ. ديس بلسيز، باريس 1966، CUFr

«حول طريقة الحياة الفيثاغورية» ترجمة ج. م. ديلون و ج. هارش بيل. أتلانتا 1991

جيروم. تعليقات هيرونيموس على سفر دانيال. تحرير ف. جلوري، تيرنهولت، 1964 مع تقديم ج. ل. أرتشر، Jerome's Commentary on Daniel، جراند رابيدز، 1958 CChr.SL

تعليقات على إنجيل متا، المجلد الثاني تحرير إ. بونارد، باريس 1979 SC .259

جوزيفوس. الآثار اليهودية المجلدات 9-1، تحرير ر. ماركوس، كامبريدج ماساشوستس / لندن، 1969. LCL

جوليان. أعمال الإمبراطور جوليان The Works of the Emperor Julian المجلدات 3-1. ترجمة وتحرير دبليو سي رايت، كامبريدج ماساشوستس / لندن 1923. LCL

الأعمال الكاملة للإمبراطور جوليان L'Empereur Julien. Oeuvres complètes المجلدات I/1, I/2, II/1, II/2 تحرير ج. بيديز و ج. روكفورت

وس. لاكومبريد، باريس 1932-1972، CUFr

مقتطفات من رسائل وقصائد الإمبراطور جوليان Iuliani imperatoris epistulae leges poematia fragmenta تحرير ج. بيدي زوس. لاكومبريد، باريس 1922.

الإمبراطور ضد جاليليو Giuliano imperator contra Galilaeos تحرير إ. ماساراتشيا مع التقديم والملاحظات، روما، 1990

أ. جيدا، المكتبة البابوية Biblioteca Patristica فلورنسا، 1994

أ. جيدا مقتطفات غير منشورة من كتاب «ضد جاليليو» ونسخة ثيودورا دي موبوسوستيا. بروميثيوس 9 (1983). 136-163.

كتاب المؤسسات المقدسة، المجلدات 7-1 ترجمة م. ف. ماكدونالد. واشنطن 1964.

لاكتانتيوس «موت المضطهدين» تحرير وترجمة ج. ل. كريد، أكسفورد، 1984، OECT

ليبانيوس، الأعمال المختارة، المجلد الأول ترجمة وتحرير أ. ف. نورمان - كامبريدج / لندن 1987 LCL

ليفي، تاريخ روما، 14 مجلداً - كامبريدج / لندن 1984 LCL

ماكروبيوس، The Saturnalia ترجمة ب. ف. دايفيس. نيويورك / لندن، 1969.

ماكيسموس الصوري. «الأطروحات» Dissertationes تحرير م. ب. تراب، شتوتجارت / لايبزيج، 1994، BiTeu

الخطب الفلسفية The Philosophical Orations ، ترجمة م. ب. تراب مع الملاحظات. أكسفورد، 1997

نومينيوس , مقتطفات - تحرير إدوارد ديس بلاسيز، باريس، 1973، CUFr

أوسيلوس. أوسيلوس لوكانوس - النص والتعليقات. تحرير ر. هاردر، برلين 1926.

أوريجن. «الكاتب» Contra Celsum ترجمة وتقديم وتحرير وملاحظات هـ شادويك، كامبريدج، 1953.

نصوص الشهادة Die Schrift vom Martyrium المجلد 4-1

نصوص الصلاة Die Schrift vom Gebet(2) GCS أوريجينس 2-1. تحرير ب. كوتشاو، لايبزيج، 1899.

أوريجينيس ضد كيلسوم، نصوص ودراسات الحياة واللغة المسيحية المبكرة، تحرير م. ماركوفيتش نيويورك، 2001.

أوريجينيس ضد كيلسوم، مقدمة، نقد النص، ترجمة وملاحظات - المجلدات 5-1، تحرير م. بوريت، س.ج. باريس 1976-1967. SC 132, 136, 147, 150, 227

مبادئ أوريجينيس Origenis de principiis، المجلد الرابع، نصوص للبحث 24 - تحرير وترجمة هـ. جورجمانز وهـ. كارب. دارمشتات، 1976.

البرديات السحرية اليونانية:

بيتز، هـ. د. البرديات السحرية اليونانية في الترجمة، مع التعويذات المحلية The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells. شيكاغو/ لندن 1986.

بريزنداز ك. Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri، مجلدان تحرير إ. هايتش و أ. هاينريكس. شتوتجارت 1973

التاريخ الفينيقي، تقديم ونقد وترجمة وملاحظات. تحرير هـ. و. اتريدج و ر. أودن جونيور، واشنطن دي سي، 1981، CBQMS

أفلاطون. أعمال أفلاطون Platonis opera المجلدات 5-1 تحرير ج. بيرنت. أكسفورد 1907-1900، OCT

الحوارات المجمعة لأفلاطون Collected Dialogues of Plato تحرير إ. هاميلتون و هـ. كايرنز. سلسلة بولينجن 71. برينستون، 1961.

بليني. رسائل ومجلدات Letters and Panegyricus ترجمة راديس، كامبريدج / لندن 1969.

أفلوطين، أعمال أفلوطين، المجلدات 3-1، أكسفورد 1982-1954، OCT

بروفيري. أعمال مختارة من فلسفة بروفيري الأفلاطونية Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta.. تحرير أ. ناوك، لايبزيج 1886. BiTeu

حياة أفلوطين، المجلدات 2-1. تحرير لوك بريسون، ماري أوديل جوليت كازي، ر. جوليت، د. أوبرايان وآخرون. تاريخ العقائد في الحقبة الكلاسيكية القديمة. باريس، 1992-1982.

الزهد De l'abstinence. المجلد 3-1 تحرير وترجمة وتقديم ج. بوفارتيج، م. باتيون، أ. سيجوندز و ل. بريسون. باريس 1995-1977. CUFr

أسئلة هوميروس The Homeric Questions تحرير وترجمة ر. ر. شلانك. دراسات لانج الكلاسيكية 2. نيويورك 1993.

كهف الحوريات في الأوديسة The Cave of the Nymphs in the Odyssey. بوفالو، نيويورك 1969.

مقتطفات من فلسفة بورفيروس Porphyrii philosophi fragmenta تحرير أندرو سميث، شتوتجارت / لايبزيج، 1993. BiTeu

حياة الفيثاغوريين. رسالة إلى مارسيلا Vie de Pythagore. Lettre a Marcella تحرير إدوارد ديس بلاسيز، باريس، 1982 CUFr

PROS MARKELLAN تحرير وترجمة وتعليق ف. بوتشر - الفلسفة القديمة، 15. لايدن 1969، ميونيخ 1959

دوري هـ. «مسائل بورفيروس المتشابكة» -Porphyrios' Symmikta Ze temata مكانته في النظام والتاريخ الأفلاطوني الجديد مع تعليق حول المسائل المذكورة. 20 – ميونيخ 1959

سودانو. بورفيريو، رسائل إلى أنيبو Porfirio. Lettera ad Anebo نابولي، 1958

بوسيدونيوس، مقتطفات. تحرير ل. إيدلشتاين و إ. ج. كيد. كامبريدج للنصوص الكلاسيكية، كامبردج 1972.

بروكلوس. عناصر الثيولوجيا، نص منقح مع الترجمة والتقديم والتعليق، تحرير إ. ر. دودز، أكسفورد 1963

الثيولوجيا الأفلاطونية Platonic Theology تحرير هـ. د. سافري و ل. ج. وسترينك، باريس 1981-1968.

سالوستيوس. حول الآلهة والكون. Concerning the Gods and the Universe تحرير أ. د. نوك. هيلدزهايم، 1966 إعادة طبعة 1926

ستوبيوس، الأنثولوجيا Anthologium 5 مجلدات تحرير س. واكسموث و و. هنس، برلين 1923-1884.

مقتطفات رواقية:

مقتطفات من أعمال الرواقيين الأوائل -Stoicorum veterum frag menta. المجلدات 4-1، تحرير يوهان فون أرنيم، لايبزيج 1903 – SVF

سيماكوس، المرجع في الحكمة. تحرير م. لافارين 113-85 باريس 1963. CUFr

تيرتوليان. أعمال تيرتوليان Tertulliani Opera ، تحرير إ. ديكرز وآخرون، تيرنهولت 1954. 1-2 CChr.SL.

خمس وسبعون معاهدة مع الروح -Quinti Septimi Florentis Tertul liani de anima تحرير ج. هـ وازنيك. أمستردام، 1947

ثيودور المصيصي Theodore of Mopsuestia. راجع جوليان

معجم اللغة اليونانية TLG جامعة كاليفورنيا، إيرفاين 1999. الكتّاب المذكورون هم ل. بيركوفيتز و ك. أ. سكويتير. معجم اللغة اليونانية. مسرد الأعمال والمؤلفين اليونانيين. نيويورك / أكسفورد 1990.

الفلسفة الثيوقراطية في توبينجن: مقتطفات من أعمال الثيوقراطية اليونانية Tübingen Theosophy: Theosophorum Graecorum Fragmenta تحرير هـ. إيربس. شتوتجارت، 1995 BiTeu

زوسيموس، التاريخ الجديد New History، ترجمة ر. ت. ريدلي. سيدني 1982

5
المــوارد الطقوسيــة للتسامــح
في الدين اليوناني- الروماني
كيفين كوريغان

1. التسامح

اشتقت لفظة «التسامح» من tolero-tolerare في اللغة اللاتينية، وتعني «يتقبّل»، أو «يراعي»، أو «يتحمل»، وكذلك «يدعم» أو «يساند». ليس هناك معنًى مكافئ تمامًا في اللغة اليونانية - «فكلمة «لنتسامح» لا تعد ممارسة جيدة؛ وبخاصة عند التعامل مع العبيد.[1] لذا، فإن أصول الكلمة فيما يتعلق بأي تسامح ديني في المجتمع اليوناني- الروماني لا تبدو واعدة جدًا من الوهلة الأولى. كما كان التسامح في حدود معينة جزءًا من كلٍ من الديانة اليونانية والدين الوثني اليوناني- الروماني، نظرًا لقيود الدين المفروضة على نطاق المجتمع الوثني واليونان القديمة بالنسبة لليونانيين، الذين سمحوا بتواجد الديانات والطوائف الأخرى، وبسبب فرض الطاعة والفضائل الرومانية التي تسامحت مع الآلهة والطوائف الأجنبية طالما ظلوا مطيعين بشكل معقول للآلهة الرومانية ومجلس الشيوخ والشعب الروماني.[2]

2. الطقوس والدين

كذلك الحال بالنسبة لكلمة «طقوس» التي يصعب تحديدها؛ حيث لا يوجد

(1) لمزيد من المعلومات عن التسامح، انظر R. M. Berchman من هذا المجلد. بالنسبة إلى ean، يرجى الاطلاع على «استخدام أفلاطون الساحر فيما يتعلق بأغاثون في الندوة 175 ب»».

(2) انظر جيه. شيد، «مقدمة في الدين الروماني»، 28: «العقلانية المدنية التي ضمنت الحرية والكرامة لأعضائها البشرية والإلهية... وضمن النظام القائم واستبعد أي سلطة تعتمد على الخوف». إذا كان هذا يصف تأثير الممارسة الدينية التقليدية في روما، فإن فضح لوكريتيوس لمكان الآلهة من أجل تبديد الخوف (في De Rerum Natura) كان متوافقًا مع الممارسة الرومانية التقليدية.

حد في العصور القديمة بين فئاتنا الحديثة من التقديس والتدنيس.[3] فأين نحن لنرسم حدًا، على سبيل المثال، بين آلهة أوليمبيا، والأشكال المختلفة من العبادات، والطقوس في الديانة اليونانية، وشكل الطقوس السداسية (بابتهال الآلهة اليونانية للإيحاء الشعري) في الإلياذة Iliad ، أو الأوديسة Odyssey، أو مخطوطة الثيوجوني، أم الأعمال والأيام Works and Days؟ أو حتى بين عبادة الهيكل والطقوس السحرية؟ أو بين المشورة المنظمة لأوراكل (مثل إليوسيس، أو دودونا)، وطقوس الحضانة والشفاء مثل الطقوس الطبية/ العلاجية التي تم تقديمها في عبادة أسكليبيوس (Asclepius)، والدراما اليونانية (والرومانية) في مهرجان ديونيسوس الأعظم Greater Dionysus؟ فتلك جوانب اختلفت في العالم القديم بالقدر ذاته الذي تختلف فيه لدينا، حيث لا يوجد تقسيم بسيط بين الدين والفن والشعر والعلم والسحر والفلسفة. كذلك القانون والسياسة لهما بعد ديني أساسي كما هو الحال في إصلاحات سولون Solon عام 594 قبل الميلاد، وكلايسثينيس Kleisthenes عام 507 قبل الميلاد، وليكورغوس Lycurgus فيما بعد من عام 338 إلى 326 قبل الميلاد.[4] يعتبر ميلاد «الفلسفة» في باكورة العالم القديم، وركوب عربة الشاب بارمنيدس Parmenides/ لتحية الإلهة وخطابها التعويذي دراما طقوسية يتلقى فيها الممثل الشاب للمجتمع البشري بحماس رسالة إلهية.[5]

وكما هو الحال في جميع أنحاء العالم القديم، تعتبر الطقوس عطية من الله

(3) اللاتينية: ritus. ثانية، لا يوجد مكافئ يوناني دقيق، على الرغم من تليستيكا telestika (طقوس ابتدائية) أو أورغيا orgia (طقوس سرية) أو لايتورغيا leitourgia (الخدمة العامة، أو عبادة الآلهة)- في الأسرار أو عبادة باكيك Bacchic – أو هيرا hiera (الأشياء المقدسة) أو إرغون ergon (العمل) أو التطبيق العملي (العمل) أو ثريسكيا threskeia (العبادة الدينية، أو التقيد) التقريبية. انظر Bowersock وآخرون، العصور القديمة المتأخرة ، تحت الطقوس ، وشيد، 30-38؛ وللتمييز الحديث المقدس أو المدنس فيما يتعلق بالفكر الروماني لشيد، 23-25.

(4) «قارن السحر»، «أديان الإغريق القدماء»، 78-81.

(5) شاهد مقدمة «رحلة بارمنيدس» الطقسية وتلقي الشعارات التي يجب ألا يغيرها بأي تفاصيل.

والإلهة و/ أو نفوذ التقاليد القديمة (التي تلقى اعتبارًا هامًا في العالم اليوناني الروماني) ضمن سياق المجتمع، ومجموعة من الممارسات الراسخة ذات القيمة الرمزية لتكون امتثالًا للعرف والالتزام والتقديس والخضوع والمجتمع العابد للإله، سواء في الابتهال أم الاحتفال أم تخليد الذكرى وغيرها من التجارب الحية. وفي ضوء ذلك، ربما تكون الملحمة والدراما والفلسفة والعلم أيضًا أشكالًا من الطقوس الدينية - أي أشكالًا من الطقوس التي إما «تعيد ربط» (الدين) الفرد/ المجتمع بالواقع بوشائج التقوى التي ترتبط بالإله - وفقًا لأسباب خاصة بالشاعر والفيلسوف الروماني لوكريتوس Lucretius والمؤلف لاكتانتيوس Lac-tantius والمؤلف Tertullian- أو «إعادة قراءة» (relegere) الحياة البشرية كارتباط بالإله - وفقًا لأصل الكلمة المفضل من قبل شيشرون[6] Cicero. يبدو أن هناك ممارسات سحرية لا تندرج تحت هذا التعريف العملي للطقوس؛ لأنها في الأساس محاولات فردية لربط قوة إلهية أو شبه إلهية من أجل الخير أو الشر أو استدعاء قوة أعلى لغايات الإنقاذ. ورغم ذلك، فإن الممارسات السحرية توجد ضمن مجتمع ضمني بقدر ما تستخدم من الطقوس والصيغ والكلمات المحددة، وتسترق السمع على تصرفات الوعي الذاتي للممارس الفردي.[7] لا زال في جعبتنا الكثير فيما يتعلق بتعريفات التسامح والطقوس والدين، واسمحوا لي الآن أن أتناول أهم الأسئلة حول المكان الذي قد نجد فيه موارد للتفكير في التسامح في العرق أو المدينة أو الدولة الرومانية pax Romana من خلال التطرق إلى بعض الفجوات والمظاهر الأجنبية أو التدخلات التي انتقلت في الترجمات من العالم الإغريقي إلى العالمين الهيليني، واليوناني الروماني.

(6) حول الدين، انظر شيد، «مقدمة في الدين الروماني»، 22. للديانة اليونانية بشكل عام، انظر Burkert، Greek Religion، and Bremmer، Greek Religion؛ في الفترة الهلنستية، لمارتن، و«الأديان الهلنستية»، وميكالسون، «الدين في أثينا الهلنستية»؛ وبالنسبة للفترة الرومانية، بيرد وآخرون. أديان روما، المجلد. أنا وشيد، هنا وهناك.

(7) قارن، بشكل عام، بين السحر في العالم القديم.

3. مقدمة ونظرة عامة

هناك توتر في أي ثقافة بين قوى الجاذبية التي تميل إلى تأكيد هويتها الخاصة، وقوى الطرد المركزي التي تحركها إلى ما وراء حدودها وتعريفاتها الذاتية. ففي الحالة الأولى، ترى الثقافة ذاتها في مرآة حصرية: إنها نفس الثقافة التي تستبعد الآخرين، سواء كان «الآخرون» أجانب، أم غرباء في وسطها. أما في الحالة الثانية، فترغب الثقافة بالانتشار والمواءمة إلى جانب المساومة مع الآخرين والالتقاء بهم في الوقت ذاته. ويعد الغموض غير المدروس في الغالب ضمنياً في كلا المجالين بين التسامح والتعصب الذي يتم استفزازه للوصول إلى الإدراك الصريح؛ إما بمحض الصدفة، أو عن طريق الكارثة أو الفن - أو ببساطة عن طريق نوع من القوة الجامحة التي تحفز مشكلة قبول أو رفض الآخر ضمن نطاق الطقوس الراسخة.

في البداية، أود أن ألقي نظرة عامة على السؤال بأكمله، وأختتم بإجابات أولية على أسئلة ويليام سكوت جرين William Scott Green ؛ ثانياً، سأطرح عدة أمثلة في البداية من عالم الدين اليوناني المفهوم على نطاق واسع، وهي أمثلة قد لا تحظى دائمًا بتأكيد كاف؛ ثالثًا، سأقدمها كمثال وثيق الصلة بأمثلة التعصب البسيط التي تميز بوضوح عالمًا يفترض أنه متسامح، مع شرح كيفية ترجمة هذه الأمثلة إلى العالم اليوناني الروماني. وأخيرًا، سأحدد بعض نقاط القوة والفشل في التسامح لدى طوائف وأديان تلك المجموعة الأوسع من وجهات النظر العالمية قبل أن نختتم بمحاولة ثانية للإجابة على الأسئلة الرئيسة المطروحة علينا.

على حد تعبير جاكوب نويسنر Jacop Neusner بالكاد يمكن أن تتسامح ديانات التوحيد مع بعضها البعض، ناهيك عن تسامحها مع الأديان الأخرى.[8] وعلى النقيض من ذلك، قد يبدو تعدد الآلهة من الوهلة الأولى أكثر جاذبية. لم تكن للدين اليوناني مجموعة صارمة من التعاليم التي يقوم عليها، ولا طقوسٌ

(8) جاكوب نيوسنر، «الأسس اللاهوتية للتسامح في اليهودية الكلاسيكية» [هذا المجلد].

ثابتة وملزمة لكل عابد في كل ضريح ومعبد. قد يكون لكل منطقة أساطيرها وممارساتها الخاصة، كما عبد الإغريق عددًا كبيرًا من الكائنات الروحية ذات الرتب المختلفة من الطبيعة سواء من آلهة السماء (superi) والعديد من الآلهة الدنيا (inferi). لم تتم إزاحة تلك الآلهة، إلا أنها توحدت بشكل ما ضمن هيكل Homeric هوميروس الذي أصبح يضم جماعة من الآلهة برئاسة Zeus زيوس، تآلفت معًا في منظومة اجتماعية مماثلة لتلك الخاصة بدولة عشيرة هوميروس، كما هو الحال أيضًا في صورة هيزيوديك Hesiodic التي تعرض تاريخًا مروعًا يبدأ من كاوس Chaos، وجي Ge، وأورانوس Ouranos، وكرونوس Kro-nos، وريا Rhea وصولًا إلى زيوس، ومنها استقرت الهيمنة لزيوس وهيرا على الرغم من التوتر الشديد.

يعتبر الدين اليوناني بالفعل مزيجًا من الآلهة المتعلقة بنماذج مصر والشرق الأدنى، ولا تكون الأهمية فيها للعقيدة أو المعتقد بقدر ما تكون للممارسة والطقوس، كما لا يوجد فصل حديث بين السياسات والدين والحياة الخاصة أو القتال. غالبًا ما يتخذ الجنرالات والجنود، وليس الكهنة، قرارات بشأن السياسة الدينية. غالبًا ما يكون العرافون المتنبئون (مثل شالشاس Chalchas أو تيريسياس Teiresias) من أبرز الشخصيات الدينية الرئيسة؛ نظرًا لأهمية التوصل إلى التفسيرات الصحيحة للأحداث والأفعال؛ كما أن التضحية أداة استراتيجية لتوجيه الآلهة إلى جانب المرء[9] .يمثل الناووس naos the أو الضريح أو المعبد مكانًا مقدسًا يمكن اللجوء إليه ويجب إبعاد الغزاة عنه، تمامًا كما يشير المبشر إلى الهدنة والمساحة المقدسة التي يمكن فيها تعليق الأعمال القتالية.[10]

هناك بالأساس تقاطع بين منظورين يسهل إغفالهما؛ ألا وهما: المنظور الأفقي الذي يربط بين المشاركين البشريين، والمنظور الرأسي الذي يربط بين البشر

(9) قارن السعر، 1-3، والزينوفون، أناباسيس 5.3.4 - 13؛ للتضحية، انظر شيد، 79-110.

(10) في دائرة مقدسة، إلياذة 18، 504. للاختلافات بين الممارسات اليونانية والرومانية انظر Beard et al.، المجلد الثاني رقم 4.1 ؛ 4.4 ؛ السعر 150.

والآلهة (أعلى وأسفل). إن الملاحظ العرضي من الخارج (مثل الملاحظ الحديث الذي قد يرى الآلهة رمزية بحتة، أو يعتبر الطقوس كمسرحية أو قصة خيالية) لن يرى أي شيء من المحور الرأسي، ورغم ذلك، كما يشير فريتز غراف Fritz Graf، فإن هذا المحور هو الذي يحدد أهمية الطقوس:

يخاطب البشر الآلهة من خلال الصلاة والقداسات والدخان المتصاعد والدم المتدفق، ونتوقع عددًا معينًا من ردود الفعل من المتلقين المحتملين للطقوس. أولًا، نتوقع دلائل فورية على أن التضحية قد تم قبولها أو رفضها، أو إدراكها من خلال فحص الأحشاء ومراقبة التأملات، ثم نتوقع دلائل على أن الآلهة ستلبي رغبات المستقبل، وتقدم العون والإحسان الذي صلينا من أجله. يُجرى تنفيذ هذا الاتصال الرأسي بشكل مختلف عن الاتصال الأفقي، ويتم تنظيمه بوعي وحذر من قبل الفاعلين البشريين: إنه الاتصال الذي يتحدث عنه السكان الأصليون. يدرك المراقب من الخارج، غير المطلع على اللاهوت والأساطير، فقط تفاعل الرسالة الطقوسية الأفقية التي يتم تحديد دلالاتها من خلال تقليد ثقافي موروث.[11]

إن ما نحصل عليه في هذا البعد الرأسي، وما إذا كان يعتبر هذا التقاطع بين المنظورات الأفقية/ الرأسية أي مكان للبحث عن التسامح يعد أسئلة صعبة للغاية (سوف أتناولها فيما بعد)، وبخاصة أن محاولة الاسترضاء، والربط، والحصول على خدمات تعتبر ضمنياً خدمة محلية على الأقل بتركيز محدد. ورغم ذلك، فإن التهديدات التي يتعرض لها الاستقرار غالبًا ما تتطلب أمورًا لا يمكن للعيش السلمي تحقيقها. تم توحيد النظام الهيليني بشكل طبيعي تحت تهديد الفرس، على سبيل المثال، حيث يدافع اليونانيون من جميع أنحاء العالم اليوناني عن تراثهم الديني المشترك، وتعمل المواقع الدينية مثل تلك الموجودة في دلفي Delphi ودودونا Dodona كخط دفاع وملاذات يونانية ذات سلطة رابطة الجأش

(11) غراف، 214.

حتى عبر الحدود العرقية / الدينية. لذلك، فإن اليونانيين على دراية بالأشخاص الأجانب الذين لديهم آلهتهم الخاصة، وهم ليسوا على يقين حول كيفية صياغة أرضية مشتركة.[12]

في الوقت نفسه، يبدو أن لدى الإغريق موارد معينة للتفكير بالتسامح في عالم غير متسامح. سأذكر هنا فقط ما يلي:

(1) يحظر الغزو والقتال من المكان المقدس كملاذ (سواء في المدينة أم الريف).[13]

(2) أوجزت وظيفة زيوس / جوبيتر Jupiter بصفته «صديقًا وحاميًا للأجانب»، وزيوس «الرحيم» وغيرها في أساطير باوسيس Baucis، وفيليمون Philemon، أو أوريون Orion حيث تزور الآلهة المتخفية أشخاصًا متدينين صالحين ويكافئونهم على إخلاصهم، ويرحبون بالغرباء المجهولين.[14]

(3) الانفتاح الملحوظ لبعض الطوائف بعيدًا عن حواجز العرق أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية وأسرار إليوسيس Eleusis. علاوة على ذلك، كانت الطقوس الأصغر والأكبر مرتبطة في الواقع بترحيب الإلهة الغريبة ديميتر De-meter، بالحزن على ابنتها المفقودة، بيرسيفون Persephone، كما ورد في ترنيمة هوميروس إلى ديميتر. لدينا هنا محور «رأسي» فقدنا أهميته. ورغم ذلك، فإن انفتاح الأسرار على الجميع (باستثناء القتلة والمبتدئين غير الناطقين باليونانية) حتى العصور القديمة المتأخرة، وانحسار ذلك مع قدوم المسيحية أمر جدير بالملاحظة.[15]

يعتبر المزيد من التناقض بين اليونانيين/ الهيلينيين، والرومان أمرًا مفيدًا. فقد

---

(12) «قارن السعر»، 1-10.

(13) vانظر Caseau، Late Antiquity، محرر بواسطة Bowersock et al.،21-59 السعر 47-66.

(14) «قارن السعر»، 2 و11-46. راجع أيضًا Lucretius، De Rerum Natura 5.1023: «على الجميع أن يشعر بالتعاطف مع الضعفاء.»

(15) انظر بشكل خاص Mylonas و Eleusis و Eleusinian Mysteries.

سعى الأثينيون في القرن الخامس قبل الميلاد ببساطة إلى مشاركة المستعمرات في طقوس مدينتهم الأم، أو فرض عبادة أثينا على الحلفاء المنقسمين. لذلك تم العثور على قصص عن «أثينا، حاكمة الأثينيين» في ساموس Samos، وكوس Kos، وخالسيس Chalcis، التي ربما تشير إلى رغبة أثينا في السيطرة على حلفائها من خلال مصادرة الأرض.[16] وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن الرومان يمثلون مزيجًا من اتجاهات مختلفة: حيث قاموا بمنح الجنسية الرومانية منذ البداية للعبيد السابقين والحلفاء. فمن ناحية، كان هذا يمثل أفضل المصالح المستنيرة لروما. وبخلاف اليونان، حيث كان الكهنوت يعمل في عائلات معينة، وعين بعض الكهنة السنويين من قبل المدينة، وحيث يمكن أن يكون الكهنة في طوائف مختلفة ذكورًا أو إناثًا، كان الكهنة الرومان مع استثناءات (على سبيل المثال، كاهنات من سيريز Ceres وعذارى فيستال the Vestal Virgins) رجالًا معينين مدى الحياة بأمر من مجلس الشيوخ.[17] وبهذا تركزت السلطة في أيدي فئة قليلة؛ حيث يرتبط الدين ارتباطًا وثيقًا بالسلطة السياسية، وهناك علاقة كبيرة للآلهة بالحفاظ على القوة الرومانية وتوسعها، خاصة وأن المنافسة الناجحة على الغزو العسكري في الخارج كانت وسيلة نهائية لضمان الهيبة السياسية في الداخل. لكن السلطة لا تخضع ببساطة للدين، وخصوصًا بالنسبة لأعضاء مجلس الشيوخ في الإمبراطورية، الذين يدرجون كهنوتهم على أنهم أول الوظائف العامة التي كانوا يشغلونها، حتى خارج الترتيب الزمني.[18]

لذا فإن الواجب الديني والشعور بالالتزام واحترام عادات الأسلاف mos maiorum أمور لها بعدها الخاص، وقد يخلق هذا الموقف، على النقيض من ذلك، ميلًا محافظًا قويًا للجاذبية، وانفتاحًا على الأديان الأخرى التي ترتبط في

---

(16) «قارن الأسعار»، 65، 151.

(17) شيد، 129-46؛ بيد وأل.، المجلد الثاني، الفصل 8.

(18) السعر، 151.

وقت واحد بعادات الأسلاف وميول النبذ لنشر التسامح. فعلى سبيل المثال، اعتقد الرومان منذ فترة طويلة أن أصول روما تكمن في الشرق. كان يضحى القضاة الرومان كل عام في روما وفي لافينيوم المجاورة إلى آلهة البيت عند الرومان (أو الأشياء المقدسة/ الآلهة التي يعتقد أنها تعود إلى طروادة Troy من قبل آينيس).[19] لذلك، كان هناك شعور حي بالتقاليد الرومانية انتقل من خارج إيطاليا أو حتى من وسط اليونان. يشهد على هذا الاعتقاد الراسخ بشدة من قبل بعض الرومان الذين بدؤوا في أسرار الآلهة العظيمة في ساموثريس Samothrace. يعتبر قرابة ثلث الأسماء المسجلة الموجودة رومانية، حتى أن النقش الذي ينظم دخول غير المبتدئين كان في الواقع ثنائي اللغة (باليونانية واللاتينية)، وهو شيء لا يُضاهى في أي ملاذ يوناني آخر.[20] وبالتالي، فإن بعض الشعور بمنظور أكبر، بما في ذلك الطقوس الأجنبية، كان جزءًا من الطبقات العامة للتمثيل الذاتي الروماني للأصول، والوضع الحالي ، والمصير.

لذلك، قد يكون هناك توترات في الموقف الروماني تجاه الآلهة والطوائف الأجنبية. ليست الطوائف اليونانية مسألة سيطرة فحسب. أعجب الرومان بآثارهم القديمة، ونبلهم. فمثلاً، اعتبر شيشرون الأسرار الإليوسينية على أنها أعطت ليس فقط أفضل أمل لبعض الحياة المستمرة بعد الموت، ولكن كذلك المبادئ الحقيقية للحياة المتحضرة نفسها.[21] وبصفةٍ عامة، دعم الحكم الروماني الممارسات الدينية اليونانية، باستثناء المستعمراتِ الرومانية (حيث عكست المستعمرة المؤسسات الدينية في روما حالات «المغتربين» بشكل حتمي)،[22]

(19) ديونيسيوس هاليكارناسوس، الأول 64؛ 67،4. بالنسبة للبناتس ودي مانيس، انظر شيد، ص 79-199.

(20) قارن كول، «أسرار ساموثريس» -1564 1598، دوبورديو لو أوريجينيس لو ديبلومنت،.، 50-125؛ السعر، 48-147.

(21) شيشرون، دي ليجيبوس 2،14،36.

(22) بيرد، وأل. المجلد الأول، 63-313.

ولم يفرض العبادات الرومانية على الآخرين. كانت العصور القديمة، وجاذبية الطوائف اليونانية متناغمة مع الأوكتوريتاس الروماني المحافظ. لذلك، على سبيل المثال، شارك الأباطرة الذين يزورون اليونان في القداسات والمهرجانات المحلية، وبدؤوا في أسرار إليوسيان Eleusinian. قام الإمبراطور هادريان Hadrian بترميم العديد من المعابد اليونانية في أثينا والمقاطعات اليونانية كجزء من مشروع أكبر للترويج لأثينا كمركز لحركة بانهلينية متجددة.[23] ومن ناحية أخرى، في القرن الثاني قبل الميلاد، أبيدت عبادة باخوس Bacchus التي انتشرت في إيطاليا، وكانت مفتوحة لجميع الرتب، رجالًا ونساءً، في جميع أنحاء إيطاليا، ليس فقط لأنها سمحت بالاختلاط بين الجنسين، ولكن أيضًا على ما يبدو لأنه شكل تهديدًا لشبكة عموم إيطاليا للسلطة التقليدية بقيادتها الداخلية القوية.[24] وفي عام 181 قبل الميلاد، أحرقت الكتب ذات المذاهب الفيثاغورية المكتشفة في فئة من المفترض أنها تحتوي على جثة الملك نوما بناءً على نصيحة قاضٍ روماني قرر أنها مدمرة للدين الروماني.[25] حدثت عمليات طرد مماثلة في القرن الأول الميلادي، وكان الالتزام بالأيديولوجية الرومانية إلزاميًا للجميع، بما في ذلك الأباطرة. على الرغم من أن الرواقية كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالممارسات الرومانية التقليدية، فقد احتفظ ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius، على سبيل المثال، بوسائطه أو تقيد بنفسه بشدة. ولم تكن ألوهية الإمبراطور مبنية على ممارسات عبادة يونانية سابقة، بل تم تأطيرها في ممارسات رومانية مثل تأليه رومولوس[26] Romulus.

وفي الوقت نفسه، تم استيعاب هيكل الآلهة اليوناني ضمن آلهة الرومان بتركيز

---

(23) بوسانياس الأول، 6-9، 18.

(24) انظر بشكل عام كريمر، معناد، شهداء...، السعر، 54-153؛ بيرد وأل.، المجلد الأول، 91-96؛ المجلد الثاني، 12.1.

(25) بليني، تاريخ طبيعي 87-84، 13.

(26) قارن حساب السعر ، 155-56.

روماني محدد في كل حالة؛ وجوبيتر، المرتبط بالفعل بعمون المصري the Egyp-tian Ammon وإله السماء الأترورية Etruscan تينيا Tinia، الذي استوعب دور الإله الفريجي Phrygian Sabazios. ولكن لم يكن هناك ما يعادل الأساطير اليونانية المرتبطة بالأفعال الإلهية اللاأخلاقية أو الثيوجونية Hesiodic Theogony. كان جوبيتر أوبتيموس ماكسيموس Jupiter Optimus Max-imus هو الحامي المطلق للمدينة، وليس عاشق جانيميد Ganymede. كما أكد ديونيسوس Dionysus من هاليكارناسوس Halikarnassos في تاريخ روما في القرن الأول قبل الميلاد، فإن رومولوس «يرفض كل الأساطير التقليدية المتعلقة بالآلهة التي تحتوي على الكفر. . . [كما] أنهم لا يستحقون طبيعتهم المباركة.» [27] عندما غزت روما الشرق، تمت دعوة طوائف سايبيل Cybele، وميثرا Mithras، وإيزيس Isis، وسيرابيس Serapis والعديد من الآلهة الأخرى إلى روما.[28] ويعد تفاوض الرومان على هذه المقدمات أمرًا مثيرًا للاهتمام في حد ذاته: أولًا، قاموا عادةً بتطهير الطوائف الأجنبية من ممارساتها الأجنبية أو اليونانية أو غيرها من الممارسات غير اللائقة. ووفقًا لديونيسيوس، لم يسمح الرومان بألغاز باخية Bacchic السرية، أو بالوقفات الاحتجاجية للذكور والإناث طوال الليل.[29] وعلى الرغم من أن عبادة سايبيل (ماجنا ماتر) (Cy-bele (Magna Mater احتفظت بكهنة فريجيين من الذكور والإناث، إلا أنه لم يكن بإمكان أي روماني المشاركة في المسيرة بموجب مرسوم مجلس الشيوخ: «من ثم يحرص الرومان على الاحتراس من الممارسات الدينية التي لا تمثل جزءًا من تقاليدهم.»[30] ثانيًا، قاموا بطرح أسئلة لجنة دينية حول مشكلة العرافة

---

(27) ديونيسيوس من هاليكارناسوس 2.18.3؛ قارن السعر، 153.

(28) شيد، 143-44؛ بيرشمان (في هذا المجلد)؛ السعر 108-25.

(29) ديونيسيوس من هاليكارناسوس 2.19.2.

(30) عبيد.، 19.5؛ ترجمة بيرد وأل. 153.

التفسيرية. يُزعم أن كتب سيبيلين، وهي مجموعة من النبوءات / الكتابات التنبؤية كتبت باللغة اليونانية في سيبيل أو سيريس كوماي Cumae في جنوب إيطاليا (برغم وجود العديد من العرافات - دلفي وليبيا وفريجيا Delphi, Libya, Phrygia وما إلى ذلك ، وفقًا لفارو Varro في لاكتانتيوس، ديف. إنست Lactantius ، Div . Inst. 50,6) كانت من مسؤولية كويندكيسيمفيري quindecimviri الذي تتم مشاورته في أوقات الأزمات، وينصح في بعض الأحيان بإدخال العبادة الأجنبية، من المفترض على حد سواء إرضاء الآلهة القوية من الشعوب الأجنبية، و إبراز الصلابة الكلية للجمهورية الرومانية القائمة على تحقيق السلام بين الآلهة تحت قيادة جوبيتر، والمتأصلة في آلهة البيت التقليدية عند الرومان.[31] تمت استشارة كويندكيسميفيري قبل بناء المعبد لسيريس وليبر وليبرا عام 493 قبل الميلاد؛ وذلك قبل إرسال سفارة لإحضار إله أسكليبيوس Asclepius على هيئة ثعبان من إبيداوروس Epidauros إلى روما بعد وباء خطير عام 293 قبل الميلاد، حيث استمر الرومان في استخدام اليونانية بفخر في طقوس الحضانة / الشفاء في روما ؛ وقبل توريد ماتر ماجنا نفسها إلى روما في 205-204 قبل الميلاد.[32] لذا، فإن التسامح مع الأديان الأجنبية كان مدعومًا بالأزمة والنبوءة والعرافة الجماعية وتغيير الطقوس أو تقييدها. لكن الفوائد كانت عظيمة بالنسبة لروما. اعتبر اعتناق الآلهة الأجنبية المهمة بطريقتهم الخاصة زيادة مفهوم السلام ومكانة روما من خلال التركيز على الهويات المألوفة للأجانب داخل العالم الروماني، كما هو الحال تمامًا كان الاعتراف بالحقوق والامتيازات الحالية للملاذات القديمة للأجانب فيما يتعلق بالأراضي المحتلة تقديسًا للعالم الروماني وتجنب، كما يشير دبليو. سي. غرين،[33] مأزق الدويلات المجزأة.

---

(31) شيد، -23 121.

(32) جداول التسلسل الزمني في شيد، -212 193.

(33) دبليو. سي. غرين، إنجازات روما: فصل في الحضارة (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبردج، 1938)، 327 (مذكور في آر. إم. بيرشمان في هذا المجلد).

أما في حالتي اليهودية والمسيحية، فقد كان الوضع أكثر تعقيدًا وانتهى بشكل مأساوي في نهاية المطاف. وكما يقول روبرت بيرشمان Robert Berchman عن مرحلة نهاية الجمهورية وبداية الإمبراطورية (يوليوس قيصر Julius Caesar وأغسطس قيصر Augustus Caesar، على التوالي)، مُنح اليهود حقوقًا قانونية فضلًا عن الإعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية؛ وعلى الرغم من الثورات ضد روما (خاصة 66-70 وسقوط مسادا Masada عام 73) ومنع هادريان اليهود من دخول القدس عام 131، كان بإمكان روما اتباع سياسة التسامح بسبب التنازلات التي قدمها اليهود لروما بعد حروب تراجان Trajanic وحروب هادريان Hadrianic ولأن اليهود لم يشكلوا تهديدًا سياسيًا بعد القرن الأول للصورة الكاملة لتعدد الآلهة الشامل لروما.[34] بعبارة أخرى، لم ينقشع الإحساس بهوية الشعب بأكمله من قبل الهويات العرقية والدينية لليهود أو المجموعات العرقية الأخرى. وكما يذكر بيرشمان Berchman، كان التوحيد الشامل والشرك الطائفي جزءًا فعالًا من الممارسة السياسية الرومانية في الجمهورية والإمبراطورية.[35]

ومع ذلك، (أ) ظهر المزيد من التشدد في التوحيد في العوالم المسيحية واليهودية في القرن الثالث (على سبيل المثال، من خلال هيئات متميزة في العقيدة والممارسة)، (ب) فرض ألوهية الإمبراطور، و (ج) مطلب التضحية الوثنية تحت وطأة الموت،[36] إننا نشهد نهضة المسيحية باعتبارها التوحيد الحصري الذي تمكن بطريقة ما من كسر القالب الروماني القديم، وهو قالب، أولًا، من التعصب من خلال السلوك المستمر والوحشي لأي تهديد رئيس لهويتها الدينية

(34) لحساب متاح للتاريخ المروع والكبير لليهود من بابل الى روما، انظر آر. جيه. هوفمان، بورفير ضد المسيحيين: البقايا الأدبية (أمهرست،إم ايه: كتب بروميثيوس، لعام 1994)، 95 وما يليها.

(35) انظر آر. إم. بيرشمان في هذا المجلد، «اليونانية- الرومانية الوثنية» رقم 3.

(36) مرسوم ديسيوس في 250 م للتضحية. وصف يوليوس قيصر (ليكس روفرينا) 42 ق.م؛ أغسطس، 14 ق.م؛ كلوديوس، 54 م؛ فيسباسيان وتيتوس، 79-81، الخ. أنظر شيد، وعلم الكرونولوجيا.

الشاملة، وثانيًا ، المحاولة لتعزيز التسامح الشامل بعد تقهقر السفك الجماعي عديم الفائدة من خلال المراسيم الرئيسة لغالينوس (Gallienus 260) وغاليريوس (Galerius 311) وقسطنطين Constantine وليسينيوس Licinius (ميلان، 313).و في هذه المراسيم، يمكننا أن نرى بالفعل ادعاءات القانون الطبيعي العقلاني الذي- وفقًا للمصطلحات اللاحقة- يشارك في الشعارات الأبدية ويتوافق مع عادات الأسلاف باعتباره ملزمًا لجميع الشعوب.[37] سواء كانت المعاملة بالمثل العادلة لجميع الشعوب رواقية أم لا، فهناك ادعاء عقلاني ضمني بشأنها. وبالفعل في دستور أنطونيانا من قبل كاركلا عام212، الذي تم فيه منح الجنسية الرومانية لجميع السكان الأحرار للإمبراطورية، كان الغرض الصريح من مثل هذه الخطوة[38] أن يعمم ملاذات الآلهة أو بعبارة أخرى، تعزيز الشعور الروماني البسيط بالمجتمع. وبعد ما يربو عن مائة عام بقليل، لم يعد هذا الإحساس البسيط بالهوية الدينية الرومانية قادرًا على الصمود أمام قوة التوحيد الحصري الذي لم يحتمل أي منافسة وأصبح موجهًا إلى البشرية جمعاء. وفي وقت سابق مع شخصيات مثل فيلو Philo وكليمان الإسكندري Clement وبعض المشركين الوثنيين، كان هناك شعور بأن البشر يمكنهم البحث عن حقيقة بطرق عديدة مختلفة، ورغم ذلك يشكلون جزءًا من نفس الكون. اتهم اليونانيون كلًا من اليهود والمسيحيين بأن ممارساتهم كانت «جديدة»- فعلى سبيل المثال جادل سيلسوس Celsus في سبعينيات القرن الماضي بأن

(37) قارن مطالبة بيرشمان الصحيحة بالتأكيد، ... يستند مرسوم ميلانو على المبادئ اللاهوتية الرومانية اللاحقة للتوحيد الشامل والشرك الطائفي، التي تقبل وجود عدد كبير من الآلهة، ولكنها تنص على أن جميع الآلهة هي في الأساس واحدة ونفس الشيء «(قارن الفتوى:.... لذلك ... مهما كانت الألوهية العليا الموجودة في المقعد السماوي قد تكون مواتية ومفيدة لنا ولجميع من يخضعون لسلطتنا») (بيرشمان في هذا المجلد). انظر القسم الفرعي الإضافي، «الفلسفة كطقوس من أفلاطون إلى العصور القديمة المتأخرة» أدناه.

(38) محفوظة على ورق بردي في جيسين، أنظر جي. فاودين، العصور المتأخرة القديمة، محرر من قبل باورسوك وآل. 85.

المسيحيين كانوا أكثر قليلاً من اليهود، الذين كانوا في الأساس مصريين.[39] دافع جوزيفوس Josephus عن آثار اليهودية، ودحض أوريجانوس Origen سيلسوس. جادل بعض المسيحيين في أن الأفكار اليونانية كانت مؤيدة مسبقًا لأفكارهم أو أنه، حتى في الطقوس اليونانية، تم تضمين الحقائق المسيحية. كان قد جادل فيلو، بدوره، في العصور القديمة لموسى Moses، وقراءة بينتاتيوش Pentateuch بشكل متبادل على أنه صدى مع أفلاطون Plato) (Timaeus، على سبيل المثال، وهي الفكرة التي يدعمها كل من المسيحي جوستين Chris-tian Justin ولاحقًا من قبل نومينيوس[40] Numenius. هناك صراعات في هذا العالم، لكنها لا تزال خصبة بين النصوص التي تشير إلى تسامح معين. اعتقد المشركون في بعض الأحيان أن اليهودية قابلة للاستيعاب لأنها، ولو كانت توحيدية، لم تفرض نفسها على غير اليهود من خلال التبشير.[41] لكن قوة المسيحية، وضعف المجتمع الديني الروماني تحت حكم السلام القديم أدى إلى دق وتد قاتل في الدين اليوناني الروماني ، الأمر الذي شل الإحساس التقليدي بالهوية الدينية. للتسامح حدوده، وقيوده التي تقطع الدم من القلب. من بين التهكمات العديدة في عقدة الموت هذه أنه لم تحدث أي من الصياغات أو القواعد النحوية لأي من العقائد المسيحية الرئيسة في القرن الرابع أو الخامس في عالم مغلق بإحكام عن الفئات الأفلاطونية، والأرسطية والرواقية، أو من أفلوطين Platonic، أو بورفيري Porphyry، وإيامبليخوس Iamblichus- رغم اعتراضات الناس مثل ترتليان Tertullian (سابقًا) على العكس- حتى الظاهرة المعقدة للتوحيد، والروحانية الصحراوية في مصر وسوريا وفلسطين وما إلى ذلك، التي تميز بشكل خاص بالمسيحية والروحية. كان ذلك قوة دافعة

(39) محفوظة في أوريجانوس، كونترا سيلسوم، ترجمة اتش. تشادويك (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، لعام 1953) ؛ قارن السعر 159.

(40) جزء 8، 13 الأماكن.

(41) فاودن، العصور القديمة المتأخرة، 84.

رئيسة في التنصير اللاحق لأوروبا. في الواقع، تم تتبع هذه الظاهرة مؤخرًا لدى أثناسيوس Athanasius، وأنطونيوس المصري Antony، وباخوميوس Pachomius، بمدرسة ماني Mani، حيث لعب الزاهدون/ الرهبان اليهود والبوذيون دورًا مهمًا.[42]

3.1. الاستنتاجات الأولية

مما سبق يمكننا بطريقة أولية معالجة خمسة أسئلة أثارها ويليام سكوت غرين William Scott Green:

(1) دور الديانات الأخرى؛ (2) رفض الديانات المختلفة أو الإقرار بوجودها؛ (3) تبرير الديانات الأخرى؛ (4) مواطن الضعف التي تبرر التسامح أو التعصب الديني؛ و (5) العوامل التاريخية والسياسية و/ أو السلوكية التي ترتبط بالتسامح، أو التعصب تجاه الديانات الأخرى. تميل هذه الدراسة للمصادر اليونانية-الرومانية إلى تفضيل الإجابات الأولية التالية:

(1) يعتبر التسامح عملًا متقلبًا نوعًا ما يعتمد على قابلية إدارة الأديان الأخرى، أي على قدرتها على زيادة الشعور بالهوية الهيلينية الشاملة، والحفاظ عليها، أو إدامة السلام بين الآلهة لاحقًا ، فضلًا عن تجنب تجزئة هذا الاستقرار من خلال تقديس العالم الروماني الأكبر والأكثر شمولًا. كثيرًا ما أدت تهديدات الاستقرار والأزمات والانفتاح على الضرورة المعترف بها في ظل ادعاء النبوة والعرافة الجماعية والتحول أو تقييد الطقوس إلى تسامح لا يمكن لسياسات التسامح السياسي تحقيقه. ورغم ذلك، يمكننا القول إن هناك عنصرًا في النفس اليونانية الرومانية يعترف بالحقوق الضمنية للمحرومين من ممتلكاتهم، في نطاق

(42) انظر جداليا و ج. ستروسما، «التحدي المانوي للمسيحية المصرية»، في جذور المسيحية المصرية، محرران. بيرجر أ. بيرسون وجيمس إي. جورينج، 307-19 (فيلادلفيا: مطبعة فورتريس، عام 1986)؛ ودبليو هارمليس، مسيحيو الصحراء: مقدمة لأدب الرهبنة المبكرة (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، لعام 2004)، 436-39. الادعاء مثير للاهتمام ويستحق النظر في مزاياه الخاصة، ولو كان البحث عن الأصول يميل إلى أن يكون إقليميًا بشكل غير ملائم في بعض الأحيان.

البعد الأفقي للطقوس، والقوى المركزية/ الطاردة للمجتمع الروماني، وبعدًا دينيًا رأسيًا يعترف بالبعد الإنساني الضمني للعلاقة مع الإله الموحّد تحت عبادة إله واحد مع عائلة أو عائلات متعددة الآلهة. وبحسب ذلك المعنى، يعمل العالم اليوناني الروماني كوحدة شاملة تتعدد فيها الآلهة (كما قال بيرشمان في الفصل السابق). ولكن لا يزال هناك غموض حول ما إن كانت التعارضات الثنائية بين «التوحيد» و «الشرك» أو «التسامح» و «عدم التسامح» مفيدة بالفعل. ففي الحالة الأولى، لأنها أصبحت فيما بعد فئات فلسفية لاهوتية، وفي الحالة الثانية، لأنها فئات لاحقة، ووثيقة الصلة بما يكفي للقبض على الفهم الديني بين التقاليد المختلفة.

(2) و (3) الأديان المختلفة إما معترف بها أو مرفوضة، أو بالكاد يتم تقبلها أو مرحب بها باعتبارها بناء دينيًا على أساس (أ) التهديدات التي يتعرض لها الاستقرار الديني أو السياسي أو الطبي، وكذلك على قدرته (ب) على تعزيز الدستور الديني السياسي، (ج) لتحقيق قدر أكبر من التركيز لمزيد من المجتمع الكوزموبوليتاني، (د) ربط روما بماضيها الأجنبي ومستقبلها المحتمل ، (هـ) تعزيز الهوية الدينية الأكثر شمولية، و (و) الاعتراف بالمطالب والاحتياجات العقلانية/ الدينية لجميع الناس وفقًا لقانون أكثر شمولية يقوم على الطبيعة والمنطق. يتبع التبرير نفس المعايير، ولكن يجب أن يقوم أيضًا على الطقوس الدينية مثل العرافة، والزمالة الكهنوتية، وما إلى ذلك، والشعور بالانتماء للتقاليد وعادات الأسلاف، الذي قد يتضمن روابط القرابة الضمنية مع الأجنبي.

(4) مواطن الضعف التي تدعم التعصب هي الأزمة أو الخوف أو جنون العظمة أو التحيز أو العنصرية، أو ببساطة عدم استيعاب المطالب السياسية المستعصية، أو الادعاءات الدينية التفردية. ما يبدو أنه يدعم التسامح، على عكس ذلك، هي الأزمة، والخوف، وجنون العظمة، والإنهاك بسبب سفك الدماء، الذي يبدو أنه لا يصل إلى أي مكان يوجد به المتعصبون الواضحون،

ولكن أيضًا الشعور بما يعنيه أن يكون رومانيًا متدينًا في عالم يوناني روماني مع مطالبات عالمية تستند إلى قانون يربط أو يلزم كل الشعوب بتعاطف طبيعي مع أشكال انتقائية لما يعنيه أن تكون غريبًا في أرض غريبة.

(5) يرتبط التعبير عن التسامح أو عدم التسامح تجاه الدين على الفور بالعوامل التاريخية، والسياسية، والسلوكية التي تظهر، بطرق مختلفة في أوقات مختلفة، أبعادًا اجتماعية، وأخلاقية، ودينية أخرى تجعل الارتباط بشكل دائم بتأثير سبب بسيط أمرًا معقدًا. ولكن بوجه عام ينطوي إضفاء الشرعية على الدين على وضعه ضمن دائرة الاهتمامات التي تدعم السلام الروماني، وعُرف الأجداد، ويرتبط نزع الشرعية على العكس، إلا إذا امتلك القوة الهائلة التي تجعله يقف على أقدام ثابتة. ثم إما أن يدمر الكائن الحي المضيف، أو يتقيأ، أو يظل عدوى طويلة الأمد في الجهاز الهضمي- كما سنرى أدناه.

4. التسامح والطقوس بمعنى أوسع

كما لاحظنا أن الإغريق عبدوا العديد من الكائنات الروحية من مختلف الرتب التي ملأت الطبيعة، سواء من آلهة السماء العليا (superi) والعديد من الآلهة الدنيا (inferi) وأن هذه الآلهة، إلى حد ما أوجزت من قبل آلهة هوميروس لتكون عشيرة من الآلهة، يترأسها زيوس، وترتبط معًا في تنظيم اجتماعي مشابه لتنظيم عشيرة هوميروس، كما هو الحال أيضًا في الصورة -Hes iodic لتاريخ فظيع من كيوس، وجي، وأورانوس، وكرونوس، وريا، وزيوس، التي ظهرت منها الحالة المستقرة، على الرغم من الهيمنة المضطربة لزيوس وهيرا.

ولكن هنا تكمن العديد من الأسرار (ويتضمن ذلك مسألة الطبيعة الملائمة للألوهية نفسها). إذا كان تعدد الآلهة اليوناني- الروماني متسامحًا ضمن حدود القبيلة، أو العشيرة وآلهة رومانا dea Romana (لليونان وروما، على التوالي)، ورغم ذلك، هناك إرث مشترك لحرب غير متسامحة في طروادة، وآلهة من

الآلهة المتنافسة المتسامحين فقط، مع أبطال البشر الذين يسعون جاهدين ليكونوا غير متسامحين على قدم المساواة. ما المعنى الذي يمكن أن يحمله التسامح على هذه الخلفية؟ هل التسامح في الواقع ميزة من ميزات الضعف البشري، وليس الاكتفاء الذاتي الإلهي؟ هل الفشل، وعدم قابلية التجربة الكامنة في الطقوس الدينية، والطقوس من خلال الفن، والقانون، والفلسفة، في جذور التسامح بدلًا من أي سياسات نشطة- على الأقل، عندما يتم اعتبارها سويًا مع قدرة البشر على الاعتراف بشيء شرعي يتجاوز مطالباتهم ورموزهم؟ أود هنا أن أقترح موارد عديدة مهمة للتفكير في ظهور التسامح للطقوس الدينية اليونانية المبكرة التي ثبت أنها حاسمة للعالم اليوناني- الروماني: الملحمة، والدراما، والفلسفة، والديانات الغامضة، والعبادات.

4.1. الملحمة والطقوس

بالنسبة للثقافة في المنفى التي ابتكرت الإلياذة والأوديسة، المحبوكة في أشكال سداسية معقدة احتفلت بالماضي المجيد، وقواعد السلوك البطولية الثابتة، فإن جزءًا من الإنجاز الحقيقي لم يكن الأعمال المجيدة للحرب والتعصب الطقسي بقدر ما هو قدرة على التعرف على وجوه عرقية أخرى، وتمثيل الظروف التي يمكن لبطل مدينته الأم، أخيل Achilles، أن يكسر بالفعل حاجز الشفرة البطولية نفسها. تعزز أشكال الإلياذة ذاتها هذا الاعتراف بالآخر: (أ) بدلًا من الحرب بأكملها ونهب طروادة، قُتل باتروكلس Patroclus، وهيكتور Hectar (من بين آخرين) في خمسين يومًا غير مجيد للغاية، وكان موت أخيل نفسه نذيرًا لذبح هيكتور؛ (ب) عن طريق المونتاج، والتقريب، والتشبيه، بدلًا من الحياة المنزلية الغائبة Argive، والمرأة، وحياة المدينة في طروادة، وخاصة أندروميدا Andromeda، وأستياناكس Astyanax؛ و (ج) بدلًا من الغبطة الواضحة لنهب طروادة، أدت الثورات الثلاث - بواسطة أندروماش ، -An

dromache، وهيكوبا Hecuba، وهيلين Helen - إلى ختم 24 كتابا حول عربة قبر «هيكتور، كسر الحصان» «Hector، Breaking of Horse». يلاحظ أن هوميروس Homer - أو المجموعة الكاملة من الرابودات- يمكن أن تصور بوضوح شكل الأعراق والإثنيات الأخرى بحيث يُدرج في وفاة هيكور مصير عِرقه. لا يعد هذا تسامحًا، بالطبع، ولكنه امتداد جذري للخيال الفني، أو الديني من خلال طقوس تخليد لذكرى بحيث يشمل الآخر كآخر ، أو كذلك نفسه. يدعم هذا الامتداد للخيال أيضًا المشهد الرائع (مؤطر على نصل السيف بين الغاضبين القاتلين المحتملين لأخيل Achilles، وبريام Priam، المبرر من قبل القانون البطولي) [43] حيث يمسك بريام- وهو ما يرعبه - بركبتي الرجل الذي قتل ابنه، ويوافق أخيل ليدهش نفسه على التخلي عن هيكتور. . . . تذكر الاثنان معًا، لكل منهما خسارته. بعد ذلك، يتصور أخيل من هو بريام للمرة الأولى: «كيف تجرؤ على القدوم بمفردك إلى سفن أخايانس Achaians أمام عيني، وأنا شخص قتل بمثل هذه الأعداد من أبنائكم الشجعان؟ القلب فيك من حديد. تعال، إذن، واجلس على هذا الكرسي، وسوف ندع أحزاننا كما هي في قلوبنا من أجل كل أشجاننا».[44] وخاتمة هذا اللقاء هي صورة نشاط خالص: يحدق كلٌ من بريام وأخيل في بعضهما البعض في دهشة.[45] تكمن جذور أي إمكانية حقيقية للتسامح هنا في نسيج هذه الطقوس الأساسية: الاعتراف بالآخر، ومطالبة الآخر رغم غضب المرء وحالته البطولية (ورغم سقوط طروادة في نهاية المطاف في وفاة هيكتور، والخسائر المشتركة لبريام وأخيل).

وعلى عكس ذلك، فإن الخطوط النهائية للإنيد Aeneid لا تشير إلى عالم أفضل وأكثر تساميًا، لأنها تقع على مقربة صعبة من وفاة هيكتور في إلياذة

(43) إلياذة 24، 558-60؛ 583 - 85.

(44) إلياذة 24، 519-23، ترجمة آر. لاتيمور (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، عام 1951). جميع الاقتباسات من الإلياذة مأخوذة من هذه الترجمة.

(45) إلياذة 24، 629-33.

(22)، حيث إنه في هذه المناسبة يقتل الدخيل إينيس Aeneas، بطل الوطن، تورونوس Turnus، للانتقام لموت بالاس Pallas، وفي نفس الوقت لتحقيق هدف غزو روما للعالم. عندما تعرف إنيس على حزام بالاس الذي كان يرتديه تورنوس، « كان غاضباً، وثائرًا في غضبه... وفي لحظة غضب حار غرق السيف في صدر تورنوس. انهارت أطرافه بسبب البرد، وبدأت حياته تتألم، وهو يشكو تحت الظلال.»[46] في هذه السطور القاتمة، يبدو أن فيرجيل Vir-gil يشكّل مشكلة تراث طروادة، والمصير المستقبلي لروما: هل إنيس مدفوع بالغضب وسفك الدماء مثل بطل هومري، دون أي اعتراف أعمق بالآخر، أم أنه قادر على أن يصبح البطل الروماني المستوحى من بيتاس، أي من خلال الشعور بالواجب تجاه الآلهة الرومانية، والدولة، و الأسرة مجتمعة مع الجاذبية، والكرامة والشعور بالرحمة حتى في النصر؟ تعتبر الفجوة بين المفهومين ما يطرحه فيرجيل كموضع تساؤل، خاصة وأن ذكرى المحرومين، الخارجين، تسود القصيدة ككل.[47]

4.2 الدراما والطقوس

تحتفل الملحمة بوجه عام بالصراع ليس بين ديانات مختلفة بقدر ما بين قبائل أو عشائر مختلفة. حتى الإلياذة تقترح احتمالات وجود أكثر سلمي، والاعتراف بمطالب الآخرين ،[48] في حين أن الإنيد يشكّل أزمة الفجوة بين

(46) عنيد 12، 938-52.

(47) انظر تقييم دبليو. آر. جونسون (في العنيد، ترجمة إس. لومباردو إنديانابوليس، آي إن: هاكيت، 2005): «سواء من قبل تصميمه أو إن الوعي الجماعي لروما يقابل احتفالها بالمحارب منتصرًا، كان ذلك الذكرى المستمرة للمنبوذين، والمنفى، الذي يتحدث بصوت المحرومين، من طروادة، وليس الروماني، إينيس» (lxx).

(48) انظر أيضًا، على سبيل المثال، سلسلة التناقضات بين المدن التي تعيش في سلام في ظل العدالة، وفي حالة حرب في ظل الإرهاب الذي أحدثه الإله الضعيف، هيفايستوس، على درع أخيل (إلياذة 18)، الذي سيطر عليه في النهاية الرقص، أو الدرس، والغرض البطولي المخيف للدرع نفسه.

العاطفة والبيتاس Pietas. مهما كانت وجهة النظر التي يتبناها المرء حول معنى الأساطير (سواء كان يجب البحث عن أصولها فيما يتعلق بالأحداث، أم الطقوس التاريخية، أم الطقوس التمهيدية القابلة للاستمرار)،[49] من الواضح أن الأساطير الممثلة في هومر Homer، وهيسيود Hesiod، وفي الدراما اليونانية هي طرق روحية للتفكير في القضايا الأساسية للمجتمع، وتوسيع نطاق الخيال العام للتعرف على كل من حدوده، ومطالبات الآخر في سياق أوسع. هذا صحيح ليس فقط فيما يتعلق بالآلهة في مسرحيات إسخيلوس Aeschy-lus، وسوفوكليس Sophocles: يجب على البشر أن يدركوا أنهم بشر فقط، وأنهم ليسوا شيئًا كان قبل معرفة الآلهة بالأشياء، كما في وصية دلفي «اعرف نفسك»[50] واعتذار سقراط؛[51] ولكنه ينطبق أيضًا على إدخال الآلهة الأجنبية، وتسامح العشيرة مع الأجانب في وسطها. لقد أوجد دخول ديونيسوس Dio-nysus إلى العالم اليوناني تداعيات على ظهور الدراما نفسها، وعلى العديد من الطوائف الاختيارية (الألغاز الأورفيكية والإليوسينية)، فضلًا عن نظريات دينية بديلة من العصر القديم فصاعدًا،[52] لكن في الواقع أنه كان على المرء أن يفقد عقله، ليمتلكه في خدمة الله، وهو ما لم يقبل أبدًا بسهولة، كما يمكننا أن نرى ليس فقط في هيرودوت Herodotus، وديموسثينيس[53] Dem-osthenes (في العصور الكلاسيكية) ولكن في وقت لاحق في قمع عبادة

---

(49) للاطلاع على وجهات نظر مختلفة عن الأسطورة، انظر برايس، 15-19؛ كوريجان / إي. جلازوف-كوريجان، «جدلية أفلاطون في اللعب: الجدل، والبنية، والأسطورة في الندوة» (يونيفرسيتي بارك: مطبعة جامعة ولاية بنسلفانيا، 2004)، 220-24.

(50) للتعليق على الوصية كمشورة للتواضع ، انظر يو. فون ويلاموفيتس، دير جلاوبي دير هيلينين (برلين: فايدمانشي، باوخهاندلونغ، 1932)، 123.

(51) الاعتذار 21 أ وما يليها.

(52) انظر على سبيل المثال السعر، 117 إف. إف.

(53) ذات المصدر، 115-16.

باخوس من قبل مجلس الشيوخ عام180 ق.م[54] في انتقادات ليفي Livy (التي تقول إن عائلة الباشانت Bacchants أصبحت «أمة ثانية تقريبًا»[55])، ولاحقًا في المسيحيين (مثل جوستين Justin وأثيناغوراس[56] Athenago-ras). ويظهر باكي يوربيديس Euripides‹ Bacchae هذا القلق العميق في شكل يكاد يكون غير قابل للاستيعاب: لقد دفع الموت الرهيب لبينثيوس Pen-theus ببعض المفسرين إلى اعتباره شهيدًا ضد التعصب الديني غير العقلاني، ورغم ذلك فإن هذا ليس تفسيرًا معقولًا للطابع المحدود، وشبه العقلي إلى حد ما. وبدلًا من ذلك، نواجه مشكلة لا يمكن حلها: إما أن نجد وسيلة لقبول دوافع الغضب، والنشوة، والسمو، والإقرار بالنفاق الذي يقمع هذه الدوافع أو يحطمها. أكرر أن التسامح عبارة عن مجرد مصطلح خاطئ لمثل هذه المعضلة، لأنه يشير إلى الانفصال الهادئ، في حين أن التحرير العاطفي، والاعتراف ، والانعكاس، والخوف، والشفقة التي حددها أرسطو على أنها خصائص الدراما في شعره تنطوي على شكل من أشكال الاعتراف بالذات، والتحول الذي يجب أن يسهم في التعامل بشكل أكثر ملاءمة مع أشكال العبادة، ووجهات النظر التي كانت موجودة حتى الآن بعيدًا عن تجربة المرء أو الاعتراف بها.

ربما يكون هذا أوضح في أي مكان أكثر من مسرحية يوريبيديس ميديا Euripides‹ Medea، وهي مسرحية لها أهمية جلة في الحياة الآخرة بحسب الدراما الرومانية من إنيوس إلى أوفيد Ovid، وسينيكا Seneca. كانت ميديا، من محبي هيكات Hecate، وأحد السحرة العظماء في العالم القديم، ابنة الملك أييتس Aeetes ملك كولشيس Colchis الذي ساعد جيسون Jason في الحصول على الميدالية الذهبية، وهرب معه بعد ذلك، وقطع جسد شقيقها إلى

(54) ذات المصدر، 153-54.

(55) ليفي، تاريخ روما 39، 9.4، 5.10-7، 13.8-14.

(56) السعر، 160.

أشلاء وألقاها في البحر ليوقف المطاردة خلف سفينة جيسون. أعادت شباب والد جايسون، ويدعى إيسون، عن طريق السحر، وخدعت بنات بيلياس Pe-lias لقتل والدهم. وفي وقت لاحق، عندما تخلى جايسون عن ميديا ليتزوج من ابنة الملك كريون Creon ملك كورنث Corinth، قتلت ميديا كلًا من كريون وابنته، ثم قتلت طفليها للانتقام من جيسون قبل الذهاب إلى أثينا في عربة مجنحة. بعبارة أخرى، تدور المدية بشكل كبير حول»بربرية»، وهي ساحرة بربرية لا يمكن الوثوق بها أو النجاة منها.

في إيوريبيديس، تقدم الميديا في الغالب على أنها امرأة شابة عادية حتى النهاية عندما تكون قواها السحرية أكثر بروزًا، ويقدم جايسون - كما يمكن القول- كشخصية غير متعاطفة للغاية. تتعاطف الجوقة بشكل عام مع المدية. وعلى عكس ذلك، يتم التأكيد على طقوس ميديا السحرية طوال الوقت في سينيكا، وربما يكون جايسون أكثر تعاطفًا، وتقتل ميدا الأطفال على خشبة المسرح (وليس على المسرح ، كما في إيوريبيديس). في كلتا المسرحيتين، يظهر القَسَم بشكل بارز. أقسم جياسون على الحفاظ على إيمانه مع المدية لكنه كسر ثقته. بالنسبة للدين اليوناني الروماني، لا يمكن لأحد أن يدعم حلف اليمين، وسوف تعاقب الآلهة أي شخص يحنث يمينًا من قبل الآلهة.[57] وفي نفس الوقت، يعتبر قتل المدية للأطفال بعيدًا عن نطاق جرائم جايسون، ورغم ذلك فإن لها منطقها «الأجنبي» المدمر.

من ثم يُواجه الجمهور في مسرحية يوريبيديس معضلة رهيبة: متعاطفًا مع جيسون مثلهم بشكل طبيعي، ورغم ذلك يجب أن يعترفوا بذنبهم ويتراجعوا في نفس الوقت عن الرعب قبل جريمة ميديا. تثيرهم المسرحية اعترافًا ورفضًا متزامنين، ولكنها تشكل أيضًا تحديًا مباشرًا: إنها تعترف بحقوق البربري والمرأة في وسطك، وإلا سينزع منك أملك المستقبلي في الحياة المتحضرة. إنها ليست

(57) انظر هاين، ميديا أو سينيكا، 19-20.

دعوة للتسامح، ولكنها دراما دينية معقدة تقلب فصل التسامح، وعدم التسامح رأسًا على عقب.

مرة ثانية نجد مسرحية سينيكا على مقربة شديدة من مسرحية يوربيديس (بصرف النظر عن مقدار ما اقترضته سينيكا من الإصدارات الرومانية السابقة)؛ رغم المعاملة المتعاطفة لجايسون، فهناك أدلة كافية تشير إلى أن الجمهور يمكن أن يرى المدية كأداة للعدالة الإلهية لأن جايسون قد غزا البحر (نبتون) مع أرغوناوتس Argonauts ولأنه حنث يمينها معها.[58] ولكن تظل الكلمة الأخيرة لجايسون في المسرحية: «سافر إلى الأعلى عبر مساحات السماء العالية، اشهد أنه أينما ذهبت لا توجد آلهة[59] (testare nullos esse، qua veheris، deos).» يحمل الفعل testare من فم جايسون مفارقة محددة. ولكن ماذا يعني؟ يقصد به أنه لا توجد آلهة على الإطلاق، أو أنه لا توجد آلهة في أي مكان تذهب إليه المدية، أو ثانية، عندما تتكسر هذه الثقة بنجاح واضح، إذن ليس لدينا حق أخلاقي في تعريف القوى التي يستدل عليها في مثل هذه العملية «آلهة»؟[60] ولكن مهما كانت الحالة، فإن مسرحية سينيكا تطرح السؤال حول ما يمكن اعتباره ألوهية في حالة الادعاءات المتنافسة، وتشير إلى أنه لا يوجد إله يُستدعى عند الحلف. بعبارة أخرى، قد يكون هناك معيار أعلى من وجهات النظر السابقة للآلهة المنافسة. هل كما في إيوثيفرو لأفلاطون Euthyphro، تكمن في سؤال هذا (الرواق) الضمني؟ تعتبر ادعاءات العدالة والأخلاق العادية أكثر أساسية للحياة البشرية من التمثيلات المختلفة للألوهية. كما قال سقراط: «هل القدوس قدوس لأن الآلهة يحبونه، أم أن الآلهة تحبه لأنه مقدس؟»[61]

---

(58) ذات المصدر، السطر 4 - profundi saeve dominator maris- والصفحة 112

(59) ذات المصدر، لـ 1027.

(60) ذات المصدر، 31-33.

(61) أفلاطون، يوثيفرو 10ج- 11ب.

بمجرد طرح هذا السؤال، أقترح أن تلوح وجهة نظر جديدة للتسامح (وعدم التسامح)، نظرًا لوجود فرصة الآن على الأقل، بينما قد يتم عبادة الآلهة المختلفة، ولا يمكن ضمان امتياز مطلق لوجهة نظر فردية. صحيح أن هذا قد يكون مجرد شكل آخر خفي من أشكال الشمولية: أنا ألعن كل شخص، ماعدا نفسي باسم المطلق الفارغ! ولكن، من حيث المبدأ ليس من الضروري أن يكون الأمر على هذا النحو لأنه قد يكون المرء قادرًا على احترام الحساسية، والنوعية المؤقتة لكل وجهة نظر، ويتضمن ذلك وجهة نظرة المرء، مع ترك مساحة حرة كاملة لوجهة نظر أكبر وراء كل وجهة نظر. وهذه بالطبع إحدى الصفات العظيمة للرواية الدرامية، كما لاحظ ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin: أي أن يكون متعدد الأصوات، متغاير اللسان حقًا، ومرتبطًا بالزمان والمكان، بدلًا من مسافة ملحمية أزيلت بالكامل. تزود الدراما بـ: مورد هام جدًا للتفكير في التسامح أو تجاوزه: مساحة حرة حيث يمكن أن تعود رقصة الحياة بنفسها، ألا وهو الأوركسترا.

4.3. من الدراما إلى الفلسفة

يقودنا هذا إلى أحد أهم موارد طقوس التسامح في العالمين اليوناني، واليوناني-الروماني - ألا هو ولادة الفلسفة. لا يمكن العثور على هذه الولادة فقط في فلسفة ما قبل سقراط، وبخاصة هيراقليطس Heraclitus، وفيثاغورس Pythago-ras اللذان يبدو أنهما يلخصان عصرًا محوريًا للتعبير الديني في القرن السادس، ويقفان جنبًا إلى جنب مع كونفوشيوس Confucius ولاو تزو Lao Tzu في الصين، وسيدارتا غوتاما Siddharta Gautama في الهند وزرادشت Zo-roaster في بلاد فارس؛ وليس ذلك فقط في البحث عن الألوهية والخلود في الكون في اللاهوت، وعلم الثيولوجيا، وعلم الكونيات للمفكرين الأوائل، وممارسات مجموعات أورفيك وأخوات فيثاغورس؛ وتطوير إحساس جديد

بالداخل، والشعارات المشتركة في هيراقليطس، ومع خلود الروح في فيثاغورس وإمبيدوكليس[62] Empedocles; كما أن ذلك يتفق مع وجهة نظر هسيود وسولون بأن زيوس مهتم بالعدالة[63] وخاصة مع أحد الاهتمامات الأساسية للدراما اليونانية: إدراك أن تبعات الظلم (وبخاصة القتل) لا هوادة فيها لدرجة أن إعادة توجيه الكون الإلهي البشري بأكمله مطاوب للتأثير على حل دائم. إن قتل أوريستيس Orestes المبرر وفق مجموعة واحدة من المبادئ، للانتقام لمقتل أجاممنون Klytemnestra يتطلب في نهاية المطاف في أوريستيا إيشيلوس Aeschylus‹ Oresteria إنجازًا خارقًا لخلق التسامح، أي محاولة مؤكدة لإقناع إيرينيس Erinyes والغضب، في وما وراء محكمة في أثينا (أريوباغوس -Are opagus) - لدى المحلفين البشريين، أبولو Apolo وأثينا Athena - ليصبحوا يومينيدي Eumenides، المحسنين، ولتسامح سعيهم الأبدي لقاتل أوريستس. بصرف النظر عما يمكن أن يصنعه المرء من واحدة من أعظم ثلاثيات تاريخ الدراما، فإن أوريستيا Oresteia تعتبر الإقناع والعنف الطقسي في مركز الحياة المدنية كمسألة بقاء، ويقترح أن الاستغناء لا يمكن أن يتحقق بدون تغيير في دولة المدينة والكون كما نعرفهم.

ولدت الفلسفة في خضم جميع تلك التيارات المثمرة (وأكثر من ذلك)، وفي بداية الأمر ومن نظرة بحثية فإن ما يمنح الحياة ويربط كل شيء- هو الماء (طاليس Thales)، أما مثال المحيط في الليل (أناكسيماندر Anaximander

---

(62) انظر ورنر جايغار، لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل، ترجمة من مخطوطة ألمانيا بقلم إدوارد س. روبنسون (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1960 [1947]) ؛ وكوريجان، «الجسد والروح في التجربة الدينية القديمة» 360-83. من الواضح أن فكرة قرابة الروح عبر حدود الأنواع مهمة للنظر في التسامح (على سبيل المثال، في إكسينوفانس Xenophanes، الجزء 7أ الغربي 7a West، حيث جاء أن فيثاغورس عندما رأى شخصًا ما يضرب جروًا قال: «توقف. هذا. هي روح صديق لي؛ أنا أتعرف على الصوت») كما هي أيضًا فكرة الروح العالمية التي نشكل نحن وجميع الأشياء الأخرى جزءًا منها.

(63) قارن بين هسيود، والأعمال، والأيام 220-62. سولون 1 ، 1-32 (ونوقش في هـ. لويد جونز، قاضي زيوس [بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، عام 1971] ، 43-45)؛ إسخيلوس، أجاممنون750-81 ؛ سوفوكليس، أنتيجون 449-70.

)، والأرض جميعها (زينوفانيس Xenophanes)، والشعارات (هرقل Her-aclitus)، وغيرهم الكثير مثل: (فيثاغورس، إمبيدوكليس، أناكساجوراس Pythagoras, Empedocles, Anaxagoras). من ثم، كشعار منحته الإلهة إلى شاب (بارمينيدس Parmenides)، ولاحقًا لا تزال محادثة بين شخصين أو أكثر قد تبدأ من الدعابة، والحيرة، والحياة العادية، ولكنها تكون ذات هدف أعمق وأكثر جدية وذات نظرة إلهية. ذلك أن مثل هذه المحادثة يجب أن تكون متسامحة لأن إمكانية الخلاف، والتفنيد، والهجاء تكمن ضمن طياتها منذ البداية، كما هو الحال في نهج (السفسطائيون، وبروتاغوراس، وجورجس، والدراما الكوميدية: أريستوفانيس، وسقراط).

هناك ميزة دينية أخرى تنشأ عن ظهور الفلسفة مع سقراط، التي تعد ميزة هامة فيما يتعلق بالتسامح: ألا وهي التواضع ودلفي أوراكل Delphic Oracle. قد يكون سقراط ساخرًا، وتهكميًا، وغير عقلاني- أو بصورة حرفية «في غير موضعه»، و«متفرد»[64] - ولكنه يصر على: (أ) أن إعلان دلفي بأنه الأكثر حكمة في اليونان كان بداية مهمته لإثبات صحة الإله، وذلك رغم شكوكه الأولية، (ب) أن التزام دلفي «اعرف نفسك» يعني، بلا شك، أن المعرفة الإنسانية ليست بجانب المعرفة الإلهية، و (ج) أنه لا يعرف شيئًا سوى الميزة الوحيدة التي يتفرد بها عن بقية السكان، وأنه وحده من يعلم بأنه لا يعرف شيئًا.[65] ومهما كانت هذه الادعاءات معضلة، تعد إشكالية، إلا أنها تمثل نشأة نوع غريب جدًا من التسامح، وهو ذاك النوع الذي لن يدع الآخرين غير متسامحين دون تفكير، وهو بمثابة أسلوب حياة يصر على أنه لا يمكننا اعتبار العالم وفقًا لتفضيلاتنا الخاصة. طالما أننا لا نمتلك السيادة النهائية، وحيث لا

(64) أتوبوس؛ انظر الندوة 221 ج.

(65) الاعتذار 29 ب.

يكون الإنسان مقياسًا لجميع الأمور التي تجري من حوله.[66] إن الخدمة السليمة التي تقدم إلى «الإله» هي التخلص من أحكامنا المسبقة، وتقويض مفاهيمنا عن الوضع، والسلطة، والأخلاق، ودعوة البشر كافة (على ما يبدو أي شخص سيشارك في المحادثة) إلى ما هو ذو أهمية حقًا، فهي لا تتعلق بعلامات المكانة الخارجية، بل بالقيمة الداخلية، والأخلاقية، والانفتاح على واقع أكثر أهمية من أنفسهم بما يروي ويحافظ على الطبيعة بأكملها. وهذا على الأقل جوهر دفاع سقراط في محاكمته ويتلخص أيضًا في التضرع الجميل في نهاية فايدروس. :Phaedrus

يا كافة وجميع الآلهة الأخرى الموجودة في هذا المكان افيضي علي بأن أكون عادلًا داخليًا، وعلى كل ما أملكه خارجيًا، بما يكون متناغمًا مع شخصيتي الداخلية. وهل لي أن أعتبر الرجل الحكيم يتمتع بصحة جيدة، وأتمنى أن أحصل على الذهب بقدر ما يستطيع الشخص المتوسط فقط أخذه وحمله.[67]

تمنحنا روح الفلسفة السقراطية المتجسدة في هذا التضرع، كما بدأتها دلفي أوراكل، بعض الإحساس بالقوة الحضارية والمعتدلة لمثل هذه الأوراكل في حياة الإنسان، وقوة المزيج الحضاري من العقلانية والإبداع الخلاب، إلا أنه رغم ذلك يمثل التهديد في كل من تماثيل أبولو وديونيسوس في تلك الفترة (أو في إصدارات لاحقة منها).

من التسامح إلى عدم التسامح. رُغمَ تعدد الآلهة والشرك مثل التوحيد، كثيرًا ما يمكن التسامح. للتسامح علاقة كبيرة بالقدر، وبمن لديه الأغلبية الساحقة، وجنون العظمة. فشل سقراط في البقاء على قيد الحياة في المدينة، لكنه لم يكن ليبدأ في القرية، وهذا ما جعله يحتاج إلى المدينة لممارسة طابعه الخاص من الطقوس الدينية- ورغم ذلك، وبحسب لدلفي أوراكل، فإن الشخص الذي

(66) قارن براتوجوراس، دي فراجمينت دير فورزوكراتيكا، الطبعة السادسة، المجلدات (3)، برلين، 1951-1952، والإصدارات، اتش. ديلس، ودبليو كرانز، 80ب1.

(67) فايدروس 279 ب-ج.

يحبه أبولو ليس أغنى متبرع لديه ادعاءات بالعظمة، ولكن الراعي المجهول من تساليا Thessaly يتلو صلواته بانتظام ويهتم بحيواناته،[68] لذا فإن سقراط قادر على التحدث باسم القرية، مثلما كان الحال عند الشعوب غير الأرستقراطية. لكن لا يزال المبدأ المحدد قائمًا: يميل الناس إلى عدم التسامح، وجنون العظمة، والحال كذلك كلما كان المجتمع أصغر حجمًا.

في المثال المسرد الذي رواه كاسو Caseau وبيرشماني[69] عن الفيلق الروماني الذين عبدوا أول نموذج عبقري في غولاية (في ليبيا) قبل تقديس آلهتهم، وبعد أن تركوا المخيم حيث قام السكان المحليون بتدنيس معابد الآلهة الرومانية، فإنه يشتمل على منظورين مختلفين اختلافًا جوهريًا: (1) الأحجام النسبية للتهديد و(2) الحجم غير المتناسب بين باكس رومانا والمجموعة المحتلة. كان بإمكان الرومان أن يتسامحوا: فقد سمح لهم حجمهم العددي، وقوتهم الاستعمارية باستيعاب آلهة الآخرين؛ ولكن لم يستطع الشعب المحتل أن يتنازل عن عرفه ومعتقده الحقيقي. وكان الرومان بحاجة إلى استرضاء الآلهة الأجنبية قبل احتلال الأراضي الأجنبية، وتقديس المكان مع جميع الآلهة الأخرى المناسبة. ومن خلال المقارنة، يمكن للمرء أن يثبت عدم تسامح الدولة في أثينا التقليدية، حيث لم تكن محاكمة سقراط حادثة منفصلة، بل واحدة من سلسلة من المحاكمات ضد «المفكرين الأحرار» (مثل: أناكساجوراس Anaxagoras، ودياجوراس Diagoras، وبروتاغوراس Protagoras، ويوربيديس - وربما أرسطو أيضًا من ضمنهم).[70] قد يكون الدليل غامضًا ولكنه لا يزال موجودًا. كما تم ربطه بأحداث صادمة أخرى- مثل تشويه الأبناء، وتدنيس الأسرار والمقدسات في

(68) بالنسبة لنسخة بورفيري De Abstinentia 2.16، كما يلاحظ برايس (140، رقم 38) ، من دي براجمينتي دير جريشيشين هيستوريكا، ثيو-بومبس ن Theo- pompus، Die Fragmente der griechischen Historiker، eds. جاكوبي، ج. إنجلز، إي. تيس (لايدن، وبوسطن: بريل، عام 1998) ، 115 إف 344.

(69) بيرشمان في هذا المجلد. كاسيو في أواخر العصور القديمة، الذي حرره باورسوك وآخرون، 21 وما يليها.

(70) السعر، 82-88.

وقت سابق في عام 415 ق.م (حيث اعتقد السيبياديس Alcibiades بأن الأخير تلميذًا لسقراط)، وهي حالة صارخة لإلغاء اللامركزية بمعرفة فرد من خارج المجتمع. ورُغم أن الإلحاد (asebeia) لم يتم تعريفه على نطاق واسع في ذلك الوقت إلا أنه كان يشكل تهديدًا حقيقيًا للعلاقة التي يتم فرضها بشكل متبادل بين الدين والسياسة. حيث كان تدنيس الأسرار والمقدسات بمثابة جريمة خطيرة جدًا، حتى أنه عندما تم رفع القضية إلى المجلس عام 415، تمت حل غير المبتدئين من المجلس.[71] لقد كانت للتهم الموجهة إلى سقراط (المدرجة في اعتذار أفلاطون) أيضًا ثقلها المقنع، حيث: (1) رفض الاعتراف بالآلهة التي تعترف بها الدولة (في اعتذار أفلاطون، يذكر سقراط اعترافه بالآلهة وقبولها بشكل مفاجئ، وإن لم يكن على نفس السياق، بطريقة الملاحقة القضائية)،[72] (2) بإدخال آلهة جديدة (في اعتذار أفلاطون، يعتبر شيطان سقراط الدليل الأكثر إثارة للقلق - بأن يكون لديك اتصال مباشر بالإرادة الإلهية بما يقوض مبادئ الحياة الدينية، والسياسية المجتمعية، ويوضح ما يمكن أن نطلق عليه اليوم «الإرهاب الفاشي المحتمل»)،[73] و (3) من إفساد الشباب (فيما تناوله كلاودز Clouds، حيث يتبنى ستريبسياديس Strepsiades الحنث باليمين بناءً على نصيحة سقراط- بأن نقض القسم الذي يربط أساس دين الدولة يعد بمثابة طعن مضمون التقوى. لقد فعل السيبياديس ذلك تمامًا عند تدنيس الأسرار والمقدسات).[74] لذلك كان سقراط أداة ذات أبعاد خطيرة، ولم تكن «أثينا الديمقراطية» ليبرالية، ومنفتحة إذا ما واجهت مثل هذه الأفعال الشاذة، والآراء المنحرفة.

---

(71) ذات المصدر، 84؛ أندوسيدس 1.12، 29، Andocides 31.

(72) اعتذار 35 د.

(73) اعتذار 31 ج - د.

(74) وبالنسبة للرسوم، انظر اعتذار 24ب وما يليها.

الفلسفة باعتبارها طقوسًا بدءًا من أفلاطون مرورًا بالعصور القديمة المتأخرة. لقد أكد بيير هادوت Pierre Hadot أن غالبية الفكر الفلسفي القديم يجب أن يُفهم على أنه كان شكل من أشكال ممارسة الزهد، والاستعداد والتمرين الروحي، وليست الفلسفة الأكاديمية ذات المكانة الإدارية كما نعرفها في عالم اليوم.[75] كما أود أن أقترح بأن فسلفة تلك الفترة بأكملها (ولكن بخاصة خلال فترة أفلاطون) تُعَدُ شكلًا من أشكال الممارسة الطقوسية التي تلقي بأقنعة الدراما في حوار درامي أكثر مشاركة، ولم تعد تكريمًا لديونيسوس (بمفرده) ولكن الآن بات سعيًا وراء عالم أكبر، وأكثر شمولية. إذا كانت الفلسفة تمثل شكلًا من أشكال التجربة المجتمعية الحية التي تعيد ربط الفرد بالذات الإلهية، فإن طقوس الفلسفة تعتبر بمثابة محادثات (حوار) يسير بخطى ثابتة مع منهجيات في طريقه للبقاء على الطريق («اثنان يسيران معًا»، كما يحب أفلاطون أن يقتبس من هوميروس).[76] ، وبما يتيح مساحة حرة مقدسة جديدة تمامًا للتفكير في التسامح إلا أنه في نفس الوقت من الواضح أنه يتجاوز فئات مثل التسامح وعدم التسامح (حتى أنه يتجاوز الشرك والتوحيد). مثل هذه المنهجيات من شأنها: (أ) أن تلقي بظلال الشك على الفئات المألوفة وتمثيلات الألوهية؛ (ب) يقدم نقدًا لقصص حول الأفعال اللاأخلاقية للآلهة، والفسق الإنساني الذي يتنكر في صورة أخلاقية (كما ورد في الجمهورية)، ورغم ذلك يظل مرتبطًا بأساطير الماضي ويعيد التفكير في موقف آلهة الدولة (كما ورد في فايدروس)؛ (ج) تشبه خطواتها المتسلقة بالأسرار الإليوسيسية الأصغر والأكبر (كما في الندوة)، وتجري صداها بنوع مختلف من التضحية التي «تجمع» و«تقطع» مفاصل «الواقع» (كما يحدث في عملية «الجمع والتقسيم»، مثل: فيدروس، والسفسطائي، إلخ)، و«تتصارع» كل مفاهيمها، وصورها، وكلماتها معًا من

(75) ب. هادوت، الفلسفة كأسلوب حياة: تمارين روحية من سقراط إلى فوكو (تجارب روحية)، ترجمة، إم تشيس (أكسفورد وكامبريدج، ماساتشوستس: بلاكويل في عام 1995).

(76) 76. إلياذة 10، 224؛ أفلاطون، و بروتاغوراس، 348 د؛ ندوة 174 د 3.

أجل خلق ضوء مقدس (كما ورد في الرسالة السابعة)؛ (د) تُبنى هذه المنهجيات بذاتها- باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من كيانها- إمكانيات التفنيد الهدام («مع تفنيد بنَّاء حسن النية»، الحرف السابع)، والحضور، وإن كان غير مريح للطرف الآخر غير المقنع (على سبيل المثال: ثراسيماشوس Thrasymachus في الجمهورية)، (هـ) تسمح بإلغاء تحديد جديد لما هو أكثر أساسًا من التمثيلات التقليدية للآلهة (على سبيل المثال، «الخير» في الجمهورية، أو «الجميل» في النقاش، أو «ما هو» مقابل البانتيون اليوناني التقليدي في فايدروس)، بينما (و) تتيح مجالًا ليحل محل أي منصب متميز لسقراط، وفقًا للذكر أو الأنثى «الأجنبي» الذي يصبح المحور الرئيس في النقاش، والحوارات اللاحقة.[77] يمكن للمرء أن يكون لديه نموذج أكثر راديكالية للتسامح على أساس لا يمكن تخيله حتى الآن مقارنةً بهذا: فضاء مقدس فسيح وغير محدد نسبيًا، حيث يفترض الأجنبي الدور الهيروفالي لربط المجتمع بأكمله بالإله. ورد كثيرًا في النصف الأخير من القرن العشرين أن هذا الأمر في الواقع يعد نموذجًا شموليًا استبداديًا، رُغم تقييم باختين بأن الحوارات اللاحقة أحادية، وأن الميول المحافظة القوية في القوانين اللاحقة،[78] فإن الاستبداد أو عدم التسامح يعد بالضبط أكثر ما ينكره أفلاطون في الحوارات والرسائل.

وفيما يلي، أود أن أختار مسارات رئيسة معينة لصياغة هذا المورد الجديد للتسامح عند أفلاطون وأرسطو، ولاحقًا في العالم اليوناني الروماني مع الرواقيين، وأفلوطين، والسماقي، وإمبليكوس. ومن خلال هذا النموذج الجديد للمحادثة (الذي ستبنى عليه الصيغ العاطفية للاتحاد الصوفي لاحقًا - صيغة «monos

---

(77) على سبيل المثال، ديوتيما، والأجنبي مانتيني، في الندوة، والغرباء الإيليون والأثينيون في بعض الحوارات اللاحقة- السفسطائي، ورجل الدولة، والقوانين.

(78) انظر بخاصة كارل بوبر، والمجتمع المفتوح وأعداؤه، والمجلد. 1: تعويذة أفلاطون (برينستون، ونيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون عام 1971).

pros monon» أو صيغة «نجوى النفس»، على وجه التحديد)، [79] ظهرت نماذج جديدة لفهم التنوع والعنوان والسلوكيات المثالية. ترد الإقرارات التالية في حوارات أفلاطون اللاحقة: (أ) مطلوب خطاب فلسفي جديد للإقناع يعرف كيف يتكلم بذكاء مع عدد من المُخاطبين: حتى أن انتهاك كلمة واحدة للجميع لا تكفي (هذا في فايدروس)، [80] و(ب) يعد فهم الكون ككل نموذج (التمثال أغالما)- «كائن حي واضح» يشمل جميع الأنواع:

إنه لأمر غير منصف أن يتم تشبيهها بأي طبيعة موجودة لجزء فقط؛ ذلك أنه لا يمكن لشيء أن يكون جميلاً مثل أي شيء غير كامل؛ لكن دعونا نفترض أن العالم هو الصورة ذاتها لذلك الأمر برمته الذي يشكل جميع الحيوانات الأخرى على حد سواء في صورة فردية، التي في قبائلها تشكل أجزاء؛ لأن أصل الكون يحتوي في حد ذاته على جميع الكائنات الواضحة، كما أن هذا العالم مثل أعدل الكائنات الواضحة وأكثرها كمالاً قام بصياغة حيوان واحد مرئي يفهم في داخله جميع الحيوانات الأخرى ذات الطبيعة المشابهة.[81]

إنها المرة الأولى التي يكون لدينا فيها مثل هذه الصورة الحية للأرض المشتركة التي يحتمل أن تكون غير قابلة للتمييز. حيث يتغير نموذج فهم الألوهية الإبداعية أيضًا بشكل جذري: صورة لا تحسد للألوهية، ولا تتسم بالغيرة، وقادرة على العطاء بحرية بدلًا من إله أو آلهة أرضية متعددة غيورة.

دعني أخبركم إذن لماذا خلق الخالق عالم الأجيال هذا. لقد كان حكيمًا، والحكيم لا يمكنه أن يشعر بأي غيرة نحو أي شيء. إنه متحررٌ من الغيرة، إذ أراد أن تكون كل الأشياء مثله بقدر الإمكان. إنه إذن المعنى الحقيقي للكلمة أصل الخلق والعالم، كما سنعمل جيدًا في الإيمان بشهادة الحكماء: لقد أراد الله

(79) انظر ك. كوريجان، «التصوف» الانفرادي «في أفلوطين، غريغوري من نيسا، بروكلوس وديونيسيوس الزائف،» مجلة الدين 76 (1996): 28-42.

(80) فيدروس 271 ج وما يليها.

(81) تيماوس 30 ج.

أن تكون كل الأشياء جيدة بقدر الإمكان ولم يرد لها أن تصبح شيئًا.[82]

لقد خطى أرسطو خطوة كبيرة إلى الأمام، حيث بنى بشكل كبير على نموذج الحياة الشمولي فيثاغورس- أفلاطون. فبالنسبة لأرسطو يجب أن يكون هناك جانب من جوانب الحياة يتجاوز حتى المصلحة الذاتية البشرية المستنيرة، وهذا الجانب ديني في أعمق معانيه، ذلك أنه يهتم بـ «أفضل الأشياء»، أي الأمور الإلهية (انظر إلى الأخلاق النيقوماخية 6، 7) أو مجال «صوفيا» الحكمة التأملية. حيث يرجع هذا جزئيًا إلى أن البشر ليسوا قمة أفضل تطور عضوي: «لأن هناك أشياء أخرى أكثر إلهية في طبيعتها» (مثل الأجرام السماوية). وبصورة جزئية، فإنه إذا اقتصرت الحكمة التأملية (صوفيا) على الحكمة العملية والسياسية فلن يكون هناك منظور «يهتم بصالح جميع الحيوانات». وبعبارة أخرى، تعتبر صوفيا في النهاية منظورًا إلهيًا دقيقًا يمنح ببساطة المصالح الفضلى لجميع الحيوانات دون التلاعب بها من أجل الأهداف المادية للجنس البشري أو تلك الحيوانات الأخرى التي تمتلك حكمة عملية (التأليف) وبدون فعل أي شيء معهم (قابل للتطبيق العملي). لذلك، يبدو أن صوفيا هي ذلك التداخل الملحوظ؛ حيث يلتقي الفهم الإلهي للذات مع الفهم البشري، أو فهم الذات في تسامح من أعلى نوع يتجاوز الانقسامات الدينية والعرقية لعبور الحدود بين الأنواع من أجل تحقيق مكاسب في ما هو الخير «للرجال، والسمك، وجميع الحيوانات.»[83] وباختصار، إننا نقترح بأننا هنا في الوجود وليس للدين - مع انقساماته العرقية، والعقدية، والطائفية مهما كانت أهميتها - ولكن فيما سأشير إليه في السجل أدناه (لأنه يمكن أن يغيب عن أذهان القارئ ملاحظته) «للدين»، أي منظور يتضمن اهتمامات أخرى ولكن لا يمكن ببساطة تحديدها، أو تقليصها إلى مصطلحات عرقية، أو سياسية، أو ربما إمبراطورية.

(82) تيماوس 29 هـ- 30 أ.

(83) أخلاقيات نيخوماخيان 6، الفصل 7.

إن جزءًا من هذا المفهوم العلمي لأرسطو يكمن في ربوع الفترة الهلنستية، ويخيم على نطاق الفكر الرواقي برمته، اعتبارًا من من زينون الرواقي حتى شيشرون وابكتيتوس وصولًا إلى ماركوس أوريليوس خلال فترة العصور القديمة اللاحقة، التي مكنت من طرح بعض التساؤلات العلمية الرئيسة لهذا العصر، وخاصة المؤرخ بوسيدونيوس Posidonius الذي يهتم بالتيارات الأوقيانوسية مما جعله أيقونة للعلماء الأوقيانوسين المعاصرين. لكن ما أريد أن أركز عليه هنا بإيجاز هو المفهوم الرواقي للكمال الذي يكمن وراء السلام الإمبراطوري وسلام الآلهة، الذي يؤسس للتسامح الديني كمسألة سياسة في الجمهورية والإمبراطورية. ونجد هنا مجددًا أن الهوية الفلسفية لم يتم ترسيمها بشكل صارم مع أو ضد الدين أو السياسة أو صياغة القانون الموجهة إلى جميع الشعوب العقلانية. لقد كان الالتزام الفلسفي التزامًا دينيًا بحيث يشهد الاستخدام الدارج مصطلح الفلسفة بمجمله على دلالة لنهج كامل للحياة الدينية الملتزمة من قبل الآباء المسيحيين في القرنين الثالث والرابع.[84] إن الالتزام بمدرسة فلسفية لم يكن أمرًا متعلقًا بالعقل فحسب، بل بالقلب كذلك (رجال/ عقل ، نوس/ كارديا، أبثيا/ بوريتاس كورديس) وبلوغ العلاقة بفهم الألوهية.[85] لذلك كان لدى ماركوس أوريليوس- الرواقي الملتزم - شعور قوي بالترابط الجوهري بين (أ) علاقة الأخوة المشتركة للبشرية جمعاء (انظر أيضًا في شيشرون، إبيكتيتوس، .... الخ) داخل محيط الكون الكبير لجميع الكائنات الحية التي تسودها الشعارات الإلهية، و(ب) المهام الوظيفية للإمبراطور، بصفته إنسانا فرديا ممثلا لكل الأنواع، و (ج) نداء المجتمع البشري الإلهي في الحياة اليومية.

---

(84) لذلك، في حياة غريغوريوس من نيسا لأخته ماكرينا، يجلس الجميع لتناول الطعام في ترابيزا تيس فلسفات (منضدة الفلسفة)؛ انظر باترولوجيا جرايكا 46 Patrologia Graeca 46.

(85) حتى بالنسبة للاستخدام الرهباني في القرن الرابع قبل الميلاد، انظر الآن ترجمة إيفاجريوس لبونتوس: Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد لعام 2003).

تأملات 4:4:

إذا كان الفكر شيئًا نتشاركه، حينها يكون السبب كذلك...

وإذا كان الأمر كذلك، إذن نشترك في قانون عام. وهكذا نكون مواطنين زملاء...وفي هذه الحالة، يجب أن تكون دولتنا هي العالم.

تأملات 6:44:

مدينتي ودولتي هي روما- بحسب أنطونيوس. لكن كإنسان هي العالم. لذلك بالنسبة لي، يمكن أن تعني كلمة «الخير» ما هو جيد لكلا المجتمعين.

تأملات 5:27:

«عش مع الآلهة.» إنه يعيش مع الآلهة التي تظهر روحه لهم باستمرار على أنه راضٍ بما قسّموه، وكفعل ما تشاء الروح، وهي القسمة التي منحها زيوس لكل شخص ليقودهم ويوجههم....

ورُغْمَ ذلك، اضطهد ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius المسيحيين في نفس الوقت. تُخيم ظلال عدم التسامح الرؤية الأكثر شمولًا، تمامًا كما يسكن «الخير» أكبر ظل لأفلاطون (corruptio optimi pessima).

العصور القديمة اللاحقة. ليس لدينا ثمة مجال لمتابعة هذا النهج الفكري المعقد تمامًا، ولكن يمكننا فقط الإشارة إلى العديد من الميزات الرئيسة في العصور القديمة اللاحقة:

(1) مع إيامبيليخوس Iamblichus و بروكلس Proclus في العصور القديمة المتأخرة، حيث يختطف وينمي التركيز الجديد على الثيورجيا- القيام بعمل الله أو الله - على عكس اللاهوت- الحديث عن الله أو الله - شيئًا كان جزءًا من الفلسفة كطقوس من البداية، ولكن هذا ما تغيب عن الأنظار في خضم الأجواء المعتادة.

(2) وبالمثل، فإن التركيز القديم المتأخر على الفضائل اللاهوتية لدى هذين المفكرين يفترض أنه ينافس التقاليد الدينية المسيحية واليهودية، ورغم ذلك

يني ويتمسك بشيء ضمني في التقليد الفلسفي السابق، خاصة من أفلاطون إلى أفلوطين.

(3) يمكن العثور على البعد الديني للفكر والممارسة في الاحتجاج، أو الطقوس الفلسفية في أفلوطين، (86) وأيضًا في النصوص الغنوصية؛ مثل: نصوص نجع حمادي «سيثيان»، (87) ولكنها تستند أيضًا إلى سمتين أساسيتين لمثل هذه الممارسة: (أ) الرأي القائل بأن جميع الشعوب سجية الطباع، رغم الغفلة الغالبة، نعبد نفس الإله الواحد و(ب) أنه في حين أن المخصصات المختلفة أو اللاهوتيات المختلفة شرعية، فإننا في الحقيقة لا نعرف شيئًا عن جوهر الله نفسه؛ ومن ثم، فإن اللاهوت السلبي واللاهوت الكاتافاتي يعدان معًا الطريقة البشرية الصحيحة، والمتواضعة لفضاء منفتح فسيح حيث يمكن لكل البشر وجميع الكائنات أن تعبد الله بشكل مناسب في قلبها، أو عقلها، أو حسها، أو حياتها، أو مجرد الوجود.

فيما يتعلق بـ (أ)، يكتب أفلوطين في بداية Ennead، الجزء السادس، 5، 1ff. «هناك رأي عام (ennoia) يؤكد أن ما هو واحد، ونفس العدد يوجد في كل مكان ككل، عندما يتحرك جميع البشر بشكل طبيعي وعفوي للتحدث عن الإله الموجود في كل واحد من البشر.» إنه بيان رائع، ولكن كلمة ennoia (تقريبًا «مفهوم فطري» على النقيض من ذلك من epinoia، «الانعكاس») يمكن للمفكرين استخدامها في حدود هذه الطريقة فقط مثل: فيلو، وأوريغين، وبورفيري، وبيزيل، العظيم، وغريغوري من نيصا. (88)

فيما يتعلق بـ (ب)، قد يكون المتشككون، والأفلاطونيون الجدد، واليهود، والمسيحيون، والغنوصيون، مثلما أشار جاك ديريدا Jacques Derrida في مقال

---

(86) لحالة ملفتة للنظر، انظر إنياد المجلد 8، الصفحات 7، 1-10.

(87) انظر جون د. تيرنر، «طقوس في الغنوصية،» في الغنوصية، والأفلاطونية اللاحقة، أد. يوحنا د. تيرنر وروث ماجيرسيك (أتلانتا: مجتمع الأدب التوراتي، 2000) ، 83-140.

(88) للاستخدام: أنظر إل. آيريس، نيكيا وإرثها (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد لعام 2004).

هام من الناحية الضمنية، [89] (Comment ne pas parler: denegations) قادرين بطرق مختلفة على الحفاظ على إصدارات مختلفة من مثل هذا المنظور، بدءًا من الشخص الذي يتجاوز الوجود (بحسب بلاتينوس، وبروفويري، وبروكلاس)، إلى الواحد وراء الواحد الذي يتجاوز الوجود (في اللاهوت السلبي الشديد في إيامبيلخوس)، [90] إلى الوجود وراء الكائنات المحددة (وفقًا لبيزيل العظيم، وغريغوري من نيصا، وبي إس. ديونيسوس، بونافينتشر، وأكوينص). ورغم ذلك، كان هذا مصدرًا بنّاء للتسامح، لم ير النور جراء الضغوط، وتوترات الضرورات العقدية، والحضارية الأخرى.

(4) أخيرًا ، بعد أطروحة ثيوفراستوس عن التقوى، رفض بورفيري في كتابه De Abstinentia، بعد تقديم تاريخ التضحية بالحيوان، التضحية بالحيوانات على أساس قرابة الحيوانات الأخرى معنا، حتى في القدرة المعرفية، وتقديرًا لمطالب العدالة، ثم يستأنف ليقدم واحدة من أكثر دراسات الحالة المقارنة إلحاحًا لرفض مثل هذا القتل في العصر الذهبي اليوناني المبكر، وبين المصريين، واليهود، والسوريين، والفرس. يحوي النص في جميع طياته الفهم الحي (حتى أنه يتبنى وجهة نظر قاسية عن المسيحيين في موضع آخر من كتابات بورفيري)، بأن التسامح مع الأديان أو الأمم أو الأنواع الأخرى لا يكفي ليشير إلى تفوقٍ زائفٍ، ونموذج إدارة غير مبرر. علينا أن نعطي أنفسنا فرصة للتغيير، بالقيام بالممارسات المتفوقة للأديان الأخرى والعصور الأخرى إذا كنا قادرين فقط على التغلب على التحيزات التي تغرس فينا من خلال التفكير الاجتماعي، والسياسي، والأخلاقي، والديني. يبدو أن التسامح السلبي غير كافٍ، ولكن حتى التسامح النشط لا يكفي. قابلية التحول حقيقية فقط إذا كانت خطرة، باعتبارها مسارًا للانفتاح على الآخر، فهي صفة أساسية للتجربة الدينية الأصيلة- سواء

(89) في اتش. كاوراد، وتي. فوشاي، إصدارات، ديريدا والثيولوجية السلبية (ألباني: جامعة ولاية مطبعة نيويورك، عام 1992).

(90) قارن آر. تي. واليس.، الأفلاطونية الحديثة ، الطبعة الثانية. (لندن: داكويرث)، عام 1995.

كانت لإبراهيم، أم موسى، أم يسوع، أم أفلاطون، أم الرواقيين، أم أفلوطين، أم أثناسيوس، أم غريغوريوس من نيسا، أم بروكلس، أم داماسكيوس.

4.4 المجتمع، والهويات الدينية، والطوائف في أواخر العالم اليوناني- الروماني

أخيرًا، نود أن نذكر ملاحظة موجزة عن المجتمع، وانتشار العبادة، والفلسفة، وأنواع مختلفة من «الدين» في العالم اليوناني- الروماني المتأخر. إذا افترضنا، على أساس ما توافر بين أيدينا من مصادر حول مختلف أطياف العالم اليوناني- الروماني، (أ) أن هناك شيئًا مميزًا حول البعد الديني أو الرأسي- في سبب حدوث العديد من التركيبات المجتمعية مع الأبعاد الأخرى الاجتماعية والسياسية، والحياة الفردية- و (ب) أنه رُغْم مدى صعوبة تحديدها بدقة لأنه لا يمكن عزله، فإن هذا البعد يمكن أن يحول الاهتمامات البشرية الأخرى، ويشكل اهتمامات أخرى إما في منظور أوسع للمجتمع البشري والحيواني (كما يدعي بورفيري للعصور القديمة كافة)، أو لتحديد هدف ومعنى للحياة الفردية (كما في حالة القصص مثل بوسيس Baucis وفيليمون Philemon أو نقوش المعبد في الامتنان، والإعلان عن الشفاء)، ثم يمكننا أن نرى أن هذه الروح في مجموعات مختلفة، وخاصة عندما لا تتداخل تمامًا مع المصالح السياسية، والفئوية، قد تكون المورد الأقوى (1) لفهم كل من التسامح والتعصب، (2) للتفكير في الطبيعة المعقدة للمجتمعات التي تساعد على قيادة الحضارات أو تدميرها، و (3) لإلقاء الضوء بشكل كبير على العلاقة المعقدة بين سلام الآلهة، والسلام الروماني، وانتشار الهويات الطائفية في الإمبراطورية المتأخرة. إذا لم يكن الدين مجرد حزمة من الخصائص التي تحدد الهوية العرقية، أو المدنية، أو الإمبراطورية - بل الخاصية المميزة الرئيسة [91] (التي لا تحتاج دائمًا إلى نجاح

(91) السعر، 141.

مادي أو توسعي لتبرير نفسها[92]). وعلى خلفية تضاؤل المجتمع الديني الروماني الذي لاحظناه في أوقات كارا كلا أعلاه، يمكننا أن نرى في انتشار الهويات الطائفية في هذه الفترة بادرة أمل لقوة قوية، ومتعددة، وخطيرة أدرك الرومان منذ زمن ساحق أنها تمتلك القدرة على التقاطع وتخريب أبعاد أخرى من الطيف السياسي لكنهم أصبحوا عاجزين بشكل متزايد عن السيطرة. باختصار، قدمت الطوائف العديدة في هذه الفترة هويات دينية لأعضائها.[93]

بدلًا من وجهة نظر نموذجية مفادها أن «الاهتداء» قبل ظهور المسيحية كان ظاهرة فلسفية وليست دينية، [94] وبدا لذلك أن الناس كانوا قادرين على الهداية، ليس فقط فيما يتعلق بالأفكار الفلسفية، ولكن طرق جديدة للحياة الدينية (مثل لوسيوس في عبادة الإلهة إيزيس في نهاية الحمار الذهبي لأبوليوس). لم تكن الفلسفة والعبادات المختلفة معادية بالضرورة للديانة اليونانية، أو الهندية، أو السورية، أو الفارسية ولم تكن ذات مغزى أكثر من الممارسات الدينية اليونانية- الرومانية الرسمية، بل كانت طرقًا مختلفة للعيش بعيدًا عن علاقة مع الآلهة، والآخرين، ومع النفس التي استطاعت تخطي حواجز الانقسامات السياسية، أو العرقية، أو حتى الدينية، وبالتالي كانت تشكل خطرًا على أي مجتمع ديني- سياسي ضعيف في الإمبراطورية بأكملها.

تعتبر قدرة الروح الدينية على تخطي الفجوة بين أبعاد مختلفة حتى الآن، أو الأبعاد التي لا يمكن التوفيق بينها أحد أهم موارد التسامح الديني؛ وقد يؤدي ذلك إلى ما يبدو في الوقت الحالي توفيقًا بين المعتقدات الخطيرة أو غير النقدية، مثل محاولات المسيحي الراحل «ناسين» للعثور على طقوس مسيحية مسبقة في

---

(92) بعد كل شيء، من السمات المميزة للرأي الديني أنه لا يعتمد فقط على معايير خارجية للنجاح أو الموافقة- أن شيئًا ما يجب أن يفعل إما لموافقة الله أو لمجرد نفسه- لأنه حق أو شيء مقدس يجب القيام به أو بشكل عام من أجل مجموعة أخرى من القيم، أو حياة أخرى غير القواعد المعتادة للوجود التاريخي.

(93) قارن الأسعار.

(94) ذات المصدر، 140-41.

الطقوس الوثنية،[95] أو ثانية التناقض الواضح للأسقف المسيحي في طروادة، الذي يحتفل بالطقوس الوثنية القديمة في أحد أيام السنة في سهل هيساريليك في القرنين الثاني والثالث.[96] ولكن، أعتقد أن هذا هو أيضًا السبب الذي يجعل فيلو يرى شيئًا مهمًا للحياة اليهودية على الفور في أفلاطون، ويمكنه ربطه بشكل غريزي ومقنع مع موسى، أو السبب الذي يمكن أن يعترف به نومينيوس إلى أفلاطون لأن يكون «علية موسى».[97] من ناحية أخرى، يوجد «الدين» أيضًا داخل الانقسامات وهو قوة رئيسة، من ثم يكون للانفصال الطائفي والتعصب في أغلب الأحيان مع عقلانية قوية مماثلة لتطوير العقيدة، أو المذهب (عملية منطقية بطبيعتها، ومنفتحة في حد ذاتها، إذا ما حاول المرء أن يكون أفضل معنى للغموض على أساس كل الأدلة) في التكهنات المسيحية واليهودية، أو ربما ليس من المعقول تمامًا منع التزاوج بين اليهود والمسيحيين من كلا الجانبين في أواخر العصور القديمة. بعبارة أخرى، يمكن القول إن أعظم مورد للتسامح يكمن في كونه له بعد ديني للحياة. وأكبر مصدر للتعصب هو أن هناك فئة دينية. ولكن ليس هناك ثمة هذه البساطة لأن «الديني» والدين هما شرطان لا يمكن التمييز بينهما بسهولة على وجه التحديد، حيث يمكن أن يتغلغل كل منهما في الآخر في حشودٍ غفيرة. فمثلًا هل كان أنتيجون في مسرحية سوفوكليس التي تحمل الاسم نفسه، أم مخربًا إرهابيًا، أم فتاة شابة ذكية ذات رؤية دينية مختلفة؟ الجودة التي تسمح لي بالتعرف على شيء مشابه في الآخر، بصرف النظر عن مدى كونه غريبًا، يمكن أيضًا أن تكون هي الصفة التي تمكنني من استبعاد الآخر تمامًا.

---

(95) ذات المصدر، 161-66.

(96) إيه. إتش. أرمسترونج، «الطريق والطرق: التسامح الديني وعدم التسامح في القرن الرابع بعد الميلاد،» فيجيليا كريستياناي 38 (1984): 1-17.

(97) جزء 8، 13، الأماكن.

هناك عاملان معقدان آخران لغموض التسامح- ألا وهما التعصب والدين في العصور القديمة المتأخرة. ناقش المؤرخ البريطاني كريستوفر داوسون Christopher Dawson في القرن الماضي بأن الحضارات تتفكك عندما تفقد تعاملها مع الجذور الدينية التي ألهمت ظهورها أولًا، وعززت تطورها الكامل.[98] وفيما يتعلق بالديانة اليونانية- الرومانية، كان الاعتماد على الإحساس بالغرض الديني والمجتمع المشارك على عرف الأجداد قوة دافعة في توسع الإمبراطورية الرومانية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الإحساس المتضائل بالمجتمع الديني وانتشار الهويات البديلة في طوائف الإمبراطورية اللاحقة التي عززت تسامحًا أكثر انفتاحًا (في مرسوم ميلانو بشكل خاص) ثبت أنها خطيرة، والأسوأ من ذلك أنها تستند إلى القليل من أسس أخرى غير الأسس المتداعية لنظام مضن. لكي يكون المرء متسامحًا، يجب أن يكون لديه أساس حقيقي يمكن من خلاله أن يكون متسامحًا. خلاف ذلك، لن تكون هناك قيمة بناءة.

على الجانب الآخر من القضية، فإن التسامح الأساسي هو الحد الأدنى فقط لأي نوع من فهم الذات، فضلًا عن الفهم الروحي، أو الإنساني للآخر. توسع الطقوس الفنية أو الأسطورية الخيال البشري لمواجهة ما لا يمكن تخيله، أو قياسه، أو لبسط مجال فسيح يمكن فيه تخيل الآخر بشكل مختلف. تتيح الطقوس الفلسفية، بطريقة مشابهة ولكن بعيدة المدى، المساحة الواسعة للاحتمال الكبير تلك لإرساء الأخوة البشرية القائمة على القانون المشترك، والتعاطف مع الطبيعة، والعقل، والروح وكذلك القيم الجوهرية للكون، والنظام الكوني الفائق الذي يُمكّن قدرتنا على المعرفة، أو التمييز، ولكنه يقاومها.

(98) على سبيل المثال، كريستوفر داوسون، التقدم والدين (واشنطن العاصمة: مطبعة الجامعة الكاثوليكية الأمريكية، 2001)؛ آلهة الثورة (لندن: سيدجويك، وجاكسون، عام 1972) ؛ نشأة العالم المسيحي (نيويورك: شيد ووارد 1967 Sheed and Ward 1967)، ..الخ ؛ إن مخاطر مثل هذا الرأي، بالطبع، هي أنه قد يعرض فقط وجهة نظر سائدة أو أحادية الجانب للتاريخ، ومن ثم لا يمكن تطبيقها إلا بحذر.

5. الخلاصــة

للرد على الأسئلة الخمسة التي طرحها ويليام سكوت جرين للمرة الثانية: كرد عام على التساؤلات من (1) إلى (5)، اقترحنا أن فئات التسامح وعدم التسامح لا تعالج تمامًا القضايا الرئيسة التي اقترحها التاريخ الكامل اليوناني- الروماني، أي أنه في حين أن التسامح أمر حاسم في عالم غير متسامح، فإن القضية الخطيرة حقًا هي الحاجة المتأصلة في الطقوس الدينية نفسها بالنسبة للقدرة على التحول الذاتي- القدرة على تجاوز الذات إلى الإلهية والآخر- أو بعبارة أخرى، تكمن المشكلة (أ) في أن هناك أبعادًا «دينية» أو دينيًا تسود الأديان وتتقاطع مع المجالات السياسية، أو المدنية، أو الاجتماعية التي تصاحبها وتتداخل معها و (ب) بخلاف ذلك، يمكن من منظور الأبعاد «الدينية» فقط أو شيء من هذا القبيل اعتبار الانقسامات العقدية، أو الوجودية التي لا يمكن التغلب عليها على حقيقتها، أي القضايا المعيشية الواقعية التي يجب بطريقة أو بأخرى احترامها ومع ذلك يتم نقلها إلى الحياة العادية.

الرد على التساؤل الأول (1): تهدد الديانات الأخرى على حد سواء وتزيد من السلام الروماني، وسلام الآلهة. إرضاء جميع الآلهة، وتضمينها إلى درجة أن هذا لا يضعف استقرار الكل. ورُغْمَ ذلك، حتى التهديد بالاستقرار، والمضايقات، والعيوب، وعدم القياس، وغياب النسبة الصحيحة- بوساطة النبوة، والعرافة ، والتحول الطقسي (أو التقييد) في دين الدولة أو الطقوس الفنية والفلسفية- أثارت التسامح وتقبل الذات. إنها قابلية التحول التي لا يمكن أن يحققها مجرد التسامح بمفرده. أثار هذا التسامح مع الأديان الأخرى، وبشكل عام، تمخض عن رفض روما فرض أشكال العبادة الخاصة بها على الآخرين، إلى جانب احترام العصور القديمة، وتبجيل التقاليد الأخرى إحساسًا جديدًا بمجتمع جميع البشر ، الذي يضرب بجذوره في القرابة المتصورة لكل شيء في الإله. ومن ثم، جاء

التوحيد الشامل والشرك الطائفي ليلتحما بشكل غير مريح ولكن وديًا، ولكن لم يقويا على الصمود أمام القوة المطلقة للصغار المعتدى عليهم، أي التوحيد الحصري المرتبط باليهود والمسيحيين. قام الرومان بإزالة الغبار العالق بأساطير الإغريق، وصقلوا السرد من قصصهم الخاصة فقط، لتكسوهم قوة قصة بسيطة من مكان آخر لم يتمكنوا من استيعابها. فيما يتعلق بالسؤالين أرقام (2) و (3) ، يتم الاعتراف بالديانات المختلفة ورفضها والتسامح فيها فقط، أو يرحب بها باعتبارها بناءة من المنظور الديني على أساس جميع السمات المذكورة أعلاه: (أ) التهديدات بالاستقرار؛ (ب) القدرة على تعزيز دستور الجميع؛ (ج) القدرة على توفير تركيز مألوف لمجموعات مختلفة في مجتمع عالمي متزايد؛ (د) الصدى بين ماضي روما الديني السياسي الأجنبي، ومستقبلها الإمبراطوري؛ و (هـ) الحاجة المتزايدة إلى الاعتراف بمطالبات الآخرين، والأديان الأخرى على أسس صريحة لقانون عام مشترك قائم على الطبيعة والشعارات والرابط الإلهي والضمني للميراث «الديني» المشترك رُغْمَ اختلاف الدين. من ثم، فإن العدالة أيضًا تختلف ما بين النفعية السياسية، أو الاجتماعية، أو الطبية المطلقة إلى القرابة «الدينية» ويجب أن تتضمن في الوقت نفسه- نظرًا لارتباط الرومان الاستثنائي بالدين- دوافع متعددة. فيما يتعلق بالأسئلة أرقام (4) و (5)، فإن جسور الصدع التي تدعم التعصب في جعبتنا دائمًا: الأزمة، والخوف، وجنون العظمة، والتحيز، والعنصرية، والدين، والمطالب السياسية والدينية المستعصية. إن جسور الصدع التي تدعم التسامح هي الحساسيات الدينية الشاملة والتوسعية التي انخرطت في صياغة الحضارة المعرضة دائمًا للخطر بفعل الإخفاقات الخارجية والتعصب الداخلي بين الفصائل، بالإضافة إلى تلك الأشكال الطقوسية التي تعتبر مدعاة التساؤل، التي تؤثر على ممارسات الطقوس العرفية، وإتاحة مساحات فسيحة لإعادة التفكير في العدالة والمطالبات، أو المسؤوليات الدينية. قد يكون القانون العالمي المشترك، أو اللاهوت السلبي- أو التوازن بين اللاهوت السلبي والعلمي-

والاعتراف التحفيزي في جميع التقاليد (اليونانية الرومانية، واليهودية، والمسيحية) رُغْمَ الاختلافات في أن جميع البشر يعبدون الله «واحدًا ونفس الشيء» أهم جسور الصدع على الإطلاق. تدمر هذه التصدعات التركيبات القديمة وتؤدي إلى ولادة أخرى جديدة. أخيرًا، فإن العوامل التاريخية، والسياسية، والسلوكية التي ترتبط بالتسامح أو عدم التسامح مع الديانات الأخرى معقدة بالفعل، ولكن لا ينبغي عزلها، كما اقترحت، فيما يتعلق بـ»الدينية» أو دينيًا (ويتضمن ذلك التشنج اللاإرادي) بأنها تلك الاعتبارات التي دائمًا ما ترافقها وتعمها إلى حد ما. أقترح أن عزلها هو الخطأ الحديث النموذجي المتمثل في تقسيم التاريخ أو الحياة المعاصرة إلى جميع قواسمها المشتركة الدنيا، سواء كانت الاجتماعية، أم السياسية، أم الفكرية، أم القانونية، أم الفلسفية، أم العلمية، وما إلى ذلك- ثم تجبر على إبعاد الدين إلى غير ما ورد أعلاه: الجنون الخالص أو الخيال. ورُغْمَ ذلك، بدون الخيال لن يكون هناك حتى عالم بشري، أو حتى أفق إلهي-بشري للاحتمال. وبدون أشكال معينة من الجنون، لن تُطوى الصحائف في المقام الأول.

المسرد

آدكنز، إل، وروي أ.أدكنز. قاموس الدين الروماني. أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، عام 1996.

أرمسترونغ، أ.ح، أد. الروحانيات الكلاسيكية المتوسطية: مصرية، ويونانية، ورومانية. روحانية العالم 15. نيويورك: مفترق طرق، لعام 1986.

بيرد، إم، جي نورث، إس برايس. أديان روما. 2 مجلد. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج ، لعام 1998.

بيرشمان، آر. إم. «الإيثار في الفلسفة اليونانية الرومانية.» في الإيثار في أديان العالم، حرره نوسنر وشيلتون، 30-1.

———. «آراء فلسفية وثنية عن اليهود واليهودية». في مقاربات إلى اليهودية القديمة، حرره جاكوب نيوسنر، 94-1. أتلانتا: مطبعة العلماء ، لعام 1997.

باورسوك، دبليو، بي. براون، وأو. غرابر، إصدار العصور القديمة المتأخرة: دليل لعالم ما بعد الكلاسيكية. كامبريدج ، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد ، 1999.

بريمر، جيه. إن. ديانة اليونان. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، لعام 1994.

بوركيرت، دبليو الدين اليوناني: قديم وكلاسيكي. ترجمه جون رافان. كامبريدج، إم ايه: مطبعة جامعة هارفارد، لعام 1985. الألمانية الأصلية: لعام 1977.

كاسيو، بي. «المناظر الطبيعية المقدسة»، محررة من قبل باورسوك وأل. 59-21.

كول، إس. جي. «أسرار ساموثريس أثناء حقبة الرومان.» Aufstieg und -Nieder

.gang der römischen Welt 2.18.2: 1564–1598

كوريجان ك. «الجسد والروح في التجربة الدينية القديمة.» في الروحانية الكلاسيكية للبحر الأبيض المتوسط، تحرير أ. هـ أرمسترونغ، 360–83.

Dubourdieu، A. Les Origins et le développement du Culte des Pénates à Rome. روما وباريس: المدرسة الفرنسية في روما، لعام 1989.

فيرجسون، جيه. الدين اليوناني والروماني: كتاب مصدر. بارك ريدج، نيوجيرسي: منشورات نويس، لعام 1980.

فودن ، ج. «الجماعات الدينية». في العصور القديمة المتأخرة ، حرره باورسوك وآخرون، 106-82. جراف، فريتز. السحر في العالم القديم. ترجمه ف. فيليب. كامبريدج، ماساتشوستس: هارفارد، مطبعة الجامعة، عام 1997. الأصل الفرنسي: 1994.

هاين ، اتش. إم.، العابرة. المدية/ سينيكا. وارمينستر، المملكة المتحدة: آريس & فيليب، عام 2001.

كريمر ، آر. إس.، طبعة ماينادس، ماترونس، موناستكس: كتاب مرجعي عن أديان النساء في العالم اليوناني الروماني. فيلادلفيا: مطبعة فورتريس، عام 1988، الأديان الهلنستية: مقدمة. نيويورك وأكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، عام 1987.

ميكالسون ، جيه. دي. الدين في أثينا الهلنستية. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، لعام 1998.

ميلوناس، جي. إي. إليوسيس والألغاز الإليوسينية. برينستون، نيوجيرسي، ولندن: مطبعة جامعة برينستون، لعام 1961.

نيوسنر، جيه. مقاربات لليهودية القديمة. دراسات USF في تاريخ اليهودية 12. أتلانتا: مطبعة العلماء، لعام 1997.

نيوسنر، جيه.، وبي. كيلتون، إصدارات الإيثار في أديان العالم. واشنطن العاصمة: مطبعة جامعة جورج تاون، عام 2005.

برايس سيمون. أديان الإغريق القدماء. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، عام 1999. شيد جيه. مقدمة في الدين الروماني. ترجمه جانيت لويد. بلومنجتون: مطبعة الجامعة الهندية عام 2003. الأصل الفرنسي: عام 1988.

الجزء الرابع
المسيحية

6

التسامح والاختلاف في المسيحية الكلاسيكية العهد الجديد - إنجيل متّى والقديس جاستن

بروس شيلتون

ظهرت المصادر الكلاسيكية للمسيحية على مدى مئاتٍ من السنين التي تلت تدوين العهد الجديد. وشهدت القرون الأولى من العهد المسيحي ولادة دين جديدٍ يختلف عن اليهودية، له طقوسٌ وعقائدُ وكتبٌ مقدسةٌ خاصةٌ به. فاعتقد المسيحيون أن لاهوتهم جعلهم مختلفين عن الآخرين في العالم كافّة، وأيّد المراقبون اليهود والحكام الرومان هذا الأمر بشدّة. ونتيجة لذلك، أطلق المسيحيون على أنفسهم بحلول القرن الثاني اسم العرق الجديد، أو العرق الثالث، الذي تجاوز الاختلافات التقليدية بين اليهود والرومان.[1]

وقبل الخوض في أدبيات التسامح التي وضعتها المسيحية خلال هذه الفترة الحاسمة، ينبغي الحرص على تجنب نقطتي سوء فهم شائعتين.

أولًا، لم تكن جميع السمات المميزة للدين الجديد قد ظهرت بعد في نهاية القرن الأول. وفي هذا الصدد، يعتبر العهد الجديد نقطة تحوّل بين تعاليم يسوع، الذي كان على دراية واسعة بمبادئ اليهودية في زمنه، من جهة، والإيمان بيسوع الذي أنتج ديانةً جديدة، من جهة ثانيةً. وبمجرد حدوث هذا التحوّل، أوردت كتّابات القرن الثاني بتفصيل خاص الممارسات والأعراف والوثائق المسيحية. ولم يكن العهد الجديد مدونًا إلا باعتباره «إمامًا» للكتّاب المقدس (الكتّاب المقدس القانوني، من المصطلح اليوناني kanon) في القرن الثاني؛ فقبل ذلك، كانت النصوص الإسرائيلية هي التي تعتبر معيارية حصرًا لمن يؤمنون

---

(1) انظر الرسالة إلى ديوجنيتس The Epistle to Diognetus لكي يتجاوز هذا الادعاء الحدود العرقية، لم يمنع البناء العرقي والعنصري للدين بطبيعة الحال؛ انظر دينيس كامبر بويل، Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity (نيويورك: مطبوع الجامعة كولومبيا، 2005).

يسوع. وعليه، لا شك أنّنا لن نتمكن من دراسة الأدبيات المسيحية للتسامح ما لم ندرس أدبيات علم الآبائيات وكتابات علماء اللاهوت المسيحيين الذين يطلق عليهم «آباء (المرادف باللاتينية patres) الكنيسة»، إضافةً إلى العهد الجديد.

أما النقطة الثانية، فتؤثر تأثيرًا مباشرًا على موضوع التسامح. إذ كانت المسيحية طوال الفترة الكلاسيكية حركة أقلية، سواءً داخل الإمبراطورية الرومانية أم داخل المجتمعات اليهودية (في الأراضي الإسرائيلية وكذلك في الشتات). وقد تمكن أحد علماء الاجتماع مؤخرًا، بالاعتماد على المراجع التاريخية، وتقديرات المختصين وعلماء الآثار، من رسم صورةٍ قريبة للواقع (كاملةٍ تضم الخرائط والأشكال البيانية) للصعود الديموجرافي للمسيحية حتى القرن الرابع.[2] ويقدر هذا العالم وصول نسبة المسيحيين إلى نحو 15% من سكان الإمبراطورية الرومانية بحلول عهد قسطنطين Constantine (على الرغم من أنني شخصيًا أعتقد أن هذا العدد كان أقرب إلى 10% في بداية القرن الرابع). وبالتالي فإن فكر المسيحية حول التسامح لم يكن رئيسا ومتأصلًا بأي حال، حيث كان على المسيحيين التعامل مع العديد من العلاقات مع من هم أقوى منهم، وهم جماعاتٌ لا تشاركهم عقيدتهم ذاتها. ولدراسة هذا الموضوع، ينبغي أن نسترشد بالمصادر النموذجية في العهد الجديد والآبائيات التي عبّرت عن هذه العلاقات.

ويبرز في هذا الصدد مصدران رئيسان.

يعتبر إنجيل متّى المصدر الرئيس للاقتباس بين الأناجيل في الفترة الكلاسيكية (حتى يومنا هذا). ولم يأت ترتيب إنجيل متى باعتباره الأول في بداية العهد الجديد من باب الصدفة، حيث يعكس هذا الترتيب القبول الواسع الذي كان يحظى به متّى في الكنيسة الكاثوليكية - أي في كل الكنيسة بمختلف

(2) رودني ستارك Rodney Stark، Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome (سان فرانسيسكو: دار نشر هاربر كولنز HarperCollins، 2006). رغم أنّ استنتاجات ستارك معبرة، فقد انتقدتها لعموميتها؛ انظر بروس شلتون Bruce Chilton، Abraham's Curse: Legacies of Child Sacrifice (نيويورك: دار نشر دبلداي Doubleday، 2008).

مناطق العالم المتوسطي - في القرن الثاني وما تلاه. كما أن متّى، من بين كلّ الأناجيل، هو الأكثر تركيزًا على العلاقات الاجتماعية، وهو الإنجيل الوحيد الذي ورد فيه استخدام يسوع لفظ «الكنيسة» (إكلسا ekkelsia)، ويتناول بالتفصيل مسائل الانضباط المجتمعي (بما في ذلك الحرمان الكنسي) والعلاقات مع الأشخاص من خارج المجتمع. وعليه يكون الرجوع إلى إنجيل متّى دون غيره على وجه الخصوص أمرًا طبيعيًا.

وخلال القرن الثاني، وجه فيلسوف من السامرة Samaria يدعى جاستن، الذي اعتنق المسيحية، مدافعةً Apology إلى الإمبراطور الروماني الحاكم، ودخل في مناظرة مع محاورٍ يهودي.[3] لكن محاولات جاستن لضمان قبول المسيحية، أو على الأقل التسامح معها، لم تنجح، فمات هو نفسه شهيدًا. لكن فكره ومنهجه أصبحا نموذجيين في اللاهوت الآبائيّ، وفي نفس الوقت يتناولان مجموعاتٍ متنوعةٍ تعاملت معها المسيحية في قضية التسامح.

ويتضح في إرث كل من متّى وجاستن أن المسيحيين لم يعتقدوا أن كل من لا يشبههم يمثل نفس النوع من «الآخر»، حيث يفترض مفهوم «الآخر» الذي شاع استخدامه في نظرية ما بعد الحداثة وجود انفصالٍ بين الذات والآخر، لكنه لا ينطبق على معظم الناس في أغلب الأوقات، ولا ينطبق بالتأكيد على المسيحيين في القرون الأولى من نشأتهم. وكما توضح أعمال وكتابات إدوارد سعيد، فإن جذور الاستخدام في مرحلة ما بعد الحداثة لمصطلح «آخر» تكمن

(3) انظر التسلسل الزمنيّ لميروسلاف ماركوفيتش Miroslav Marcovich، Iustini Martyris Dialogus Cum Tryphone: سلسلة Patrische Texte und Studien (برلين: دار نشر دي جروتر) de Gruyter، 1997، 1. هو يرجع تاريخ الحوار إلى الفترة بين 155-160، بعد المدافعة، 155-160 ق.م. أتبع نصه اليونانيّ من الحوار؛ إضافةً إلى مجلدي فيليب بوبيشن، جاستن الشهيد. حوار مع تريفون. نسخة نقدية: دورية 2، 47.1 Paradosis (فريبورج: دار نشر أكاديمك برس Academic Press، 2003). بالنسبة للمدافعة، أتّبع أندريه وارتل André Wartelle، القدّيس جاستن. مدافعات. Introduction, Texte Critique, Traduction, Commentaire et Index (باريس: معهد Études Augustiniennes، 1987)، الذي يُرجع تاريخ المدافعة الأولى إلى الفترة 153-154 (صفحة 35)، والمدافعة الثانية بعدها بقليل.

في النظرية الوجودية والنظرية ما بعد الاستعمارية، وكلاهما له استخداماته في سياقات معينة.[4] ولكن مفهومي الذات والآخر في المجتمعات التي لا تعتبر نفسها مجموعات من الأفراد، وداخل المجتمعات التي ليس لها نصيبٌ من الهيمنة في السلطة، ليسا بأي حال من الأحوال مفهومين موحدين. وتتوافق حالة المسيحية الكلاسيكية قبل قبولها في الإمبراطورية الرومانية مع هذا الاستثناء على نظرية ما بعد الحداثة؛ فقد كانت نظرتها إلى نفسها جماعية (خصوصًا فيما يتعلق بالممتلكات على سبيل المثال)، وكانت أزمتها هي الضعف، حتى أصدر قسطنطين مرسوم ميلانو.

ومن حسن الحظ أن متّى وجاستن يتشابهان في وجهات نظرهما حول كيفية تواصل المسيحيين مع أولئك الذين لا يشاركونهم نفس العقيدة والإيمان. وتستعرض هذه الوثائق، دون استخدام نموذج الانفصال بين الذات والآخر، ثلاثة أنواع مختلفة من العلاقات، تتطلب كلٌ منها نوعًا معينًا من التسامح والانضباط من المؤمنين. ويختلف مستوى التباين في تعامل مجتمع أو فرد مع أولئك الآخرين بشكلٍ كبيرٍ، بناء على ما إذا كان هؤلاء (1) مضطَهدين، أم (2) منازعين يستخدمون لغةً دينيةً مشتركةً للطعن في مزاعم الكنيسة، أم (3) أشخاصًا ينتمون إلى مجموعة دينية مختلفة تمامًا. وتهدف هذه الورقة إلى تحديد الأنواع الثلاثة من العلاقات التي تناولها كل من متّى وجاستن، لتفسير كيفية تطور هذه الممارسات والمواقف، ومن ثم اقتراح الطرق التي يساعد فيها إدراك الأنواع الثلاثة - سيما في تفاعلاتها مع بعضها البعض - على تفسير نشأة التعصب داخل المسيحية.

(4) انظر إدوارد سعيد، الاستشراق Orientalism (نيويورك: دار نشر بانثيون، 1978).

المُضطَهدون والرد بالشهادة

يأمر يسوع أتباعه وفق متّى 5:38-48 بأن يحبوا أعداءهم (قارن مع لوقا 6:27-36)[5]:

سمعتم أنه قيل: عينٌ بعين وسنٌ بسنّ. وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر أيضًا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضًا! ومن سخّرك ميلًا واحدًا فاذهب معه اثنين! من سألك فأعطِه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده. سمعتم أنه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم، وصلوا لأجل الذين يسيؤون إليكم، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات. فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين. لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم، فأي أجرٍ لكم؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون ذلك؟ وإن سلمتم على إخوتكم فقط، فإي فضلٍ تصنعون؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون هكذا؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السماوات هو كاملٌ.

يدعو يسوع إلى محبّة الأعداء دون انتظار المقابل، ولكن الطابع البراجماتي لهذه الدعوة تجعل تعاليمه أكثر مفارقةً. فإلام ترتكز دعوته إلى وجوب محبة الأعداء؟

لقد تجلّت تعاليم يسوع في هذا الصدد خلال الأشهر الأخيرة من حياته في القدس، رغم أن لها جذورًا عميقةً في تجربته قبل ذلك. ومن خلال البحث في تلك الظروف، يمكن لنا أن ندرك مدى تميز الأخلاقيات التي يتمتع بها ويدعو لها؛ فعلى الرغم من بساطته فيما يتعلق بسياسة روما، وبالتالي بالتهديد المتزايد بالإعدام على يد بيلاطس البنطي Pontius Pilate، عرف يسوع أنه كان يواجه المخاطر خلال هذه الفترة. وقد ترك التهديد المستمر أثرًا على أتباعه، وهو

(5) للاطلاع على الأحوال الاجتماعية والظروف التاريخية التي شكلت تجربة يسوع التي تعكسها هذه التعاليم، انظر بروس شيلتون، Rabbi Jesus: An Intimate Biography (نيويورك: دار نشر دبلداي Doubleday، 2000)، 46 (197-289).

ما كان يسوع يدركه تمامًا. وفي الواقع، كان يتعين على أتباعه الاستعداد للتخلي عن أموالهم وأسرهم، وتدمير حياتهم إذا لزم الأمر. وكانت الرسالة المتضمنة بأن ملكوت الله سيكون فوق كل شيء، ويدمر حتى سلطة قيصر، سبب عدم التردد في تحمل صليب الرومان إن اقتضى الأمر. ويتحدث يسوع عن ذلك عندما يشير إلى أتباعه ككل (متّى 16:24-26)، وليس إلى مصيره فقط.

وقد أدرك كل من يسوع (الذي جهر بتعاليمه علنًا في الفترة بين وفاة يوحنّا المعمدان في عام 21 ميلادي ووفاة يسوع عام 32 ميلادي) ومتّى (الذي كُتبت تعاليم إنجيله في دمشق عام 80 ميلادي) تهديد الجنود الرومان، الذين تم تفويضهم بأخذ ما يحتاجون إليه من الحجاج وإجبارهم على العمل. ولا تعتبر التعاليم الواردة في متّى 5:38-48، كما هو مفترض عادة، عبرةً غير مرتبطة بالزمن ضد مقاومة أي ظلمٍ وكلّ ظلم، بل إنها استراتيجيةٌ للتعامل مع الجنود الذين أخذوا ما يحتاجون إليه، باستخدام العنف عند الحاجة؛ ففي مواجهة شرور الإمبراطورية الرومانية، ينبغي المقاومة بالخير الذي يقدم مثالًا على احتمال أن تسود العدالة، وفرصة لتلافي الضرر. لكن اللاهوتيات الشائعة لطالما انتزعت هذه التعاليم من سياقها الاجتماعي الأصيل، وحوّلت يسوع إلى فيلسوفٍ يتبنى مبدأ عدم المقاومة بالمطلق. لكن حكمته القوية استندت إلى الظروف التي واجهها هو والمجتمع المتيّ. وقد أصاب مهاتما غاندي ومارتن لوثر كينغ في رأيهما بأن المسيح لم يدع إلى الإذعان والخضوع للشر، بل إلى رد مثالي يكشف وجهه الحقيقي.

وقد أسهمت هذه التعاليم بشكل مباشر في صياغة مفهوم جاستن حول الشهادة. وهذا المصطلح مستمدٌ من المصطلح اليوناني martus الذي يعني «الشاهد»، أما كلمة marturia فهي الاسم المجرّد (يقابلها في الإنجليزية «الإدلاء بالشهادة» أو «تقديم الأدلة»). ولكن التحول إلى «شاهد» أخذ دلالةً جديدةً إذ أجاز القانون الروماني اضطهاد المسيحيين لمجرد كونهم مسيحيين.

وفي مراسلة جرت خلال العام 111 للميلاد مع بلينيوس Pliny، حاكم بيثينيا Bithynia وبونتوس Pontus في الأناضول، يؤكد الإمبراطور الروماني تراجان Trajan هذه السياسة.[6] فالاعتراف بآلهة روما (خاصةً من خلال التكريم الإلهي بتقديم البخور والنبيذ لتمثال الإمبراطور) هو كل ما ينبغي أن يُطلب من أولئك المدانين باعتبارهم مسيحيين، أي أن المسألة المحورية لم تكن تدور حول عقيدتهم أو شعائرهم الدينية في حد ذاتها، بل حول ما إذا كانوا موالين للإمبراطورية الرومانية والإمبراطور أم لا. وقد تم الضغط عليهم بشتى الطرق، بما في ذلك استخدام التعذيب عند الحاجة، لنبذ «إلحادهم» السابق، وهو الخطر الداهم المتمثل في رفض المسيحيين لعبادة الأوثان. وتعرض المسيحيون للقتل بسبب عنادهم حيث رفضوا مرارًا عرض العفو عنهم مقابل توبتهم.

وتعدّ مدافعة جاستن، إلى جانب أمور أخرى، جهدًا بارعًا لدحض المنطق القانوني الذي يقف وراء هذا النوع من الملاحقة؛ فبينما تهدف الإجراءات القانونية، عادة، إلى دفع المجرمين للاعتراف بجرائمهم التي سينالون الجزاء عنها، إلا أنه لا يوجد فعل مجرّم للاعتراف به في هذه الحالة، إذ يعترف المرء بكونه مسيحيًا، ثم يتبرأ من المسيحية بتقديم القربان أمام تمثال الإمبراطور. وبعد ذلك، ومن أجل تعقيد الانطباع فيما يشبه المسرحية، يصدّق الحاكم هذه التوبة المزعومة، في إظهار لمدى هشاشة عبادة الأوثان (المدافعة 14-3). وأصبح جلد روما لتبنيها سياسة مفادها «لا تسأل، لا تقل» البضاعة الرائجة في كتابات المدافعين في المسيحية، وخاصة ترتليان Tertullian في وقت متأخر من القرن الثاني. ولكن جاستن هو أول مدافعٍ بارزٍ (أي مدافع عن المسيحية في الإطار القانوني والفلسفي للإمبراطورية الرومانية)، وهو يبين بوضوح أن الهدف من

---

(6) يدعى بلينيوس Pliny هذا «الأصغر» لتمييزه عن عمه وأبيه بالتبني، وهو مؤرخ وعالم تاريخ طبيعي مشهور. تانظر بلينيوس، Letters، مكتبة لوب الكلاسيكيّة The Loeb Classical Library، ترجمه وليام ملموث William Melmoth وو.م.ل. هوتشنسن W. M. L. Hutchinson (لندن: دار نشر هينمان Heinemann، 1923)؛ بتي راديكي Betty Radici، رسائل بلبلينيوس الأصغر The Letters of Pliny the Younger (لندن: بينجوين، 1969).

الشهادة، كما في تعاليم متّى بشأن تحويل الخد الآخر، هو محاولة لتغيير ممارسات من يمارس الاضطهاد.

الخصومة والرد بالحجّة

بطبيعة الحال، نشأت المسيحية من رحم اليهودية في عهد الهيكل الثاني، وتميز ظهورها كدينٍ مستقلٍ بسلسلة من النزاعات والخصومات التي تعود أسسها وجذورها إلى اليهودية. وشكلت هذه الخلافات نظامًا جديدًا للإيمان والعاطفة وممارسة الشعائر مع مرور الزمن. وعليه، أصبحت الحجة مصدر قلقٍ مستمر، وتقدم تعاليم يسوع حول البعث والقيامة، خير مثال على ذلك.

ويقدم متّى، كما مرقص ولوقا، وجهة نظر يسوع كجزء لا يتجزأ من الجدال المحتدم، حيث صوّر الصدوقيين Sadducees وهم يسألون سؤالًا ساخرًا ليسوع يهدف إلى دحض إمكانية البعث وفكرة القيامة.[7] حيث قالوا له حيث إن موسى أمر بأنه إذا مات رجلٌ دون أن يكون لديه أطفالٌ، فعلى أخيه أن يتزوج أرملته، فإن كان هناك سبعة إخوة، أولهم كان متزوجًا، وماتوا جميعًا تباعًا بلا أطفال، فزوجة من تكون المرأة في القيامة؟ (متّى 22:23-28، قارنه مع مرقص 12:18-23، ولوقا 20:27-33).

وجاء رد يسوعٍ قاطعًا ومثيرًا للجدل (متّى 22:29-32):

فأجاب يسوع وقال لهم: تضلون إذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله، لأنهم في القيامة لا يزوجون ولا يتزوجون بل يكونون كملائكة الله في السماء. وأما من جهة قيامة الأموات أفما قرأتم ما قيل لكم من قبل الله: أنا إله إبراهيم وإله

(7) تستخلص أسفار 23:8 أن الصدوقيين ينكرون البعث بعد الموت برمته، وهو أيضًا ما يعتقده يوسيفوس Josephus. ولقد زعمت أنه على الرغم من هذه الأقوال القاطعة (أو بالأحرى لأنها تحديدًا قاطعة لا لبس فيها)، علينا أن نتوخى الحذر إزاء ما أنكره الصديقيون؛ انظر بروس تشيلتون، The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice (يونيفيرستي بارك: مطبوعات جامعة ولاية بنسيلفانيا، 1992)، 82. ولا يعزى إليهم موقف الصديقيين إلا من قبل المراقبين غير المتفهمين، مثل يوسيفوس (The Jewish War 2 §165–166) والكثير من المسيحيين (إنجيل مرقص 12:18-27؛ متى 22:23-33: إنجيل لوقا 20:27-38؛ الأسفار 23:6-8).

إسحاق وإله يعقوب؟ ليس الله إله أمواتٍ بل إله أحياءٍ. فلما سمع الجموع بهتوا من تعليمه.

من بين الحجتين اللتين يستخدمهما يسوعُ، تعتبر تلك المُستمدّة من الكتاب المقدس الأكثر ارتباطًا بشكل وثيق ومباشر بالسياق، احتكامٌ لطبيعة الله، وتقييم الأبوية في اليهودية المبكرة على حد سواء: فإن كان الرب يضع ذاته مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب، فلا بدّ أنهم في نظره أحياءٌ. ويمثل هؤلاء الآباء الثلاثة، بمجرد خوضنا في هذا التفكير التناظري، في واقع الأمر مبادئَ حيةً لليهودية ذاتها: فهي إسرائيل المُختارة عند إبراهيم (انظر سفر التكوين 15)، والخلاص عند إسحاق (انظر سفر التكوين 22)، والصراع للوصول إلى الهوية عند يعقوب (انظر سفر التكوين 32). علمًا بأن استحضار الهوية الأبوية أمر ضمني، وليس مثبتًا،[8] ولكن يُفترض أن السامع قادرٌ على إقامة صلاتٍ من هذا القبيل بين نصّ الكتاب المقدس وتطبيق ذلك الكتاب المقدس في إطار التجربة الحالية.

ومع ذلك، يجعل هذا المنطق الضمني للحجة من الكتاب المقدس الحجة الأخرى تبدو أكثر تجليًا في المقابل. وتتفق المقارنة المباشرة بين الناس في القيامة والملائكة مع الاعتقاد بأن الآباء لابد وأن يعيشوا تحت عين الله، وذلك لأن الملائكة عادةً ما يرتبطون بعرش الله (على سبيل المثال دانيال 14-7:9). لذلك تصبح مقارنة الآباء مع الملائكة ممكنة بمجرد الحكم بأنهم أحياء عند الله. ولكن قول يسوع لا يعتبر تأكيدًا نظريًا لجلالة الله فحسب، وهي جلالةٌ تشمل الآباء (وبالتالي إمكانية مقارنة الآباء بالملائكة)، بل هو أيضًا تأكيد قاطعٌ لما يمكن أن نسميه الأنثروبولوجيا الإلهية، حيث يؤكد يسوع أن العلاقات الإنسانية،

(8) فيما يتعلق بموقف صفات المسيح اتجاه الكتاب المقدس، انظر بروس تشيلتون، A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time (ويلمينجتون، ديلاوير: جلازير 1984، Glazier)؛ منشور أيضًا حاملًا العنوان الفرعي، Jesus' Own Interpretation of Isaiah (لندن: جمعية نشر المعرفة المسيحية 1984، SPCK).

التي تشكل الأساس المعتاد للمجتمع البشري والانقسامات بين الناس (الهوية الجنسية على وجه التحديد)، تتغير جذريًا في القيامة.[9] وأصبح هذا التأكيد بإعادة البعث والسمو الجوهريين موضوعًا رئيسا بين معظم المفكرين اللاهوتيين الذين اتبعوا يسوع، بدءًا من بولص Paul.

لكن انتصار منطق يسوع، على النحو الذي صوّره متى، يعني انهيار الصدوقيين؛ فهم «مخدوعون» كما أنهم جهلاء. وقد رفع جاستن نسبة الجهل تلك إلى مستوى جديد؛ حيث رأى أن الأنبياء بدءًا من موسى وبمن فيهم داوود قد صدّقوا بالمسيح. ويتمحور لبّ المعنى في كتب إسرائيل المقدسة، وفقًا لهذه القراءة، حول كيف أصبح الله إنسانًا، وليس إيصال متطلبات أو وصايا معينة. وبدأ جاستن الحوار مع تريفو اليهودي Dialogue with Trypho, A Jew في الفترة التي تلت الثورة التي قادها شمعون المُسماة بار كوخبا Bar Kokhba (الحوار 1.3)، التي استمرت بين عامي 132 و135. ويجادل جاستن لدحض تصور تريفو بشأن الالتزام الدائم بالقانون بشكلٍ موضوعي (الفصول 1-47) ويرى أن غرض الكتب المقدسة هو تصديق ألوهية المسيح (الفصول 48-108)، وهو ما يقول جاستن أنه يبرر بل يتطلب في الواقع توسيع العهد الإلهي ليضم غير اليهود (الفصول 109-136). وبالتالي يُصور الحوار تريفو على أنه يجادل متفقًا مع شرائع المشناه Mishnah بأن المعنى المقصود من الكتب المقدسة هو القانون، في حين يقول جاستن أن المعنى يتمثل بالمسيح.

ويوضح جاستن هيكلية التقليد النبوي، بدءًا بموسى، بشكل أكثر دقة في المدافعة (31.1)، مؤكدًا على أن «كل ما تعلمناه جيدًا من المسيح والأنبياء الذين سبقوه هو فقط الحقيقة» (23.1). وهو يذكر موسى باعتباره «النبي الأول»، مستشهدًا بسفر التكوين 49:10-11، المتضمن نبوءة يعقوب القائلة

(9) من المؤكد عامةً أن يسوع يتفق مع المفاهيم المقبولة حول البعث في اليهودية؛ انظر فيمي بيركنز Pheme Perkins، Resurrection New Testament Witness and Contemporary Reflection (لندن: تشابمان، 1984)، 75.

بأن صولجان الحكم لن يزول من يهوذا (المدافعة 32.1). ومن خلال اعتبار موسى بهذه المكانة، راويًا نقل قصة مباركة يعقوب (أي مباركة إسرائيل) ووكيلًا للروح النبوية (قارن مع المدافعة 44)، يواصل جاستن سرد قصص الأنبياء (أولهم إشعيا Isaiah) للحديث عن إشارتهم إلى المسيح ومن ثم التركيز على شهادة داوود، باعتباره نبيلًا وملكًا، في سفر المزامير (المدافعة 40.1).

وتؤصل هذه الاقتباسات المتعددة والواردة في سلسلة مطولة من الفصول لدعوى قيام يسوع بين أتباعه في لوقا 24:44 (قارن مع المجلد 27)، التي ذكر فيها أنه «لا بد أن يتم جميع ما هو مكتوب عني في شريعة موسى والأنبياء والمزامير.» ويرجح أن أساس تقليد جاستن في الدراسة المسيحية المتمثل في قراءة الكتب المقدسة الإسرائيلية يعود إلى مجموعة من التعاليم والعبادة الجماعية إلى جانب اجتماعات العبادة المسيحية التي، كما يصفها جاستن باختصار (المدافعة 67.3)، كانت تتم فيها قراءة ودراسة مذكرات الرسل أو كتابات الأنبياء.

وترى تيسا راجاك Tessa Rajak ذلك في ختام قراءتها المتعمقة للحوار «... لعله لا يمكن استبعاد احتمال أن الحوار مع تريفو، على الرغم من تقديمه على أنه حوارٌ دفاعيّ، هو أقرب إلى كونه تفاسير مسيحية تتناول إشعيا والأنبياء الآخرين، من كونه مجرد نقاش.»[10] وكانت راجاك مترددة بشكل مفهوم في تقديم هذا الاقتراح، لأن «الحوار» لا يتوافق مع مضمون التفاسير في تقديم تفسير لإشعيا أو أي نبي آخر. ولكن هناك أسلوبٌ مماثلٌ يظهر في التفاسير العرضية للكتاب المقدس التي اكتُشفت أيضا في خربة قمران.

وفي دراسة حديثة حول استخدام الكتاب المقدس من قبل يعقوب البار (James, brother of Jesus)، في السفر 15، وتحديدًا، عاموس 9:11، تمت

(10) تيسّا رجاك Tessa Rajak، "Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew"، في The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction، 511-533، Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XLVIII (لايدن: دار نشر بريل، 2001)، 531.

الإشارة إلى استخدام يعقوب العرضي لهذا المقطع ورد في نصوصٍ مختارة من خربة قمران من قبل المحررين. وترتبط صورة استعادة معسكر داوود في أحد الاقتباسات (في المخطوطة 4فصل 174 13-3:10) بالوعد الذي قطعه داوود في سفر صموئيل الثاني 14-7:13، ومع «الفرع» الداوودي (قارن مع إشعيا 10-11:1)، وهي إشارات تأتي في سياق الطابع المسياني.

ولا يمكن استغراب التطبيق المسياني للمقطع في عاموس، سواء في (المخطوطة 4فصل174 13-3:10) أو من قبل يعقوب في السفر 15 نظرًا لتوقع ابن داود كملك مسياني في اليهودية الأولى (انظر مزامير سليمان 43-17:21). ومن ناحية أخرى، فمن اللافت للنظر أن المقطع في عاموس، وخاصة «مظلّة داود الساقطة»، يرد في وثيقة دمشق Damascus Document (الوثيقة -7:15 17)، ليس كشخصية مسيانية، بل كشريعة تم إحياؤها من جديد. ومن الواضح أن أيًا من تريفو أو الحاخامات لم يستنبطوا التشديد على أن الأنبياء صدقوا بشريعة موسى.

والواقع أن كتّاب عاموس يجعل من رفض يهوذا للتوراة قضية محورية (عاموس 2:4) ويدعو إلى منهاجٍ للبحث عن الربّ وطرائقه (عاموس -5:6 15)، لذا فقد لا يكون من المستغرب التنبؤ بأن «الباحث عن الشريعة» في وثيقة دمشق، سيتمكن من إعادة إحيائها. وفي هذا السياق، تذكر وثيقة دمشق 7:15-20 «كتب التوراة»، في إشارتها المباشرة إليها، على أنها «مظلات الملك»، التي يُفسرها ذكر «مظلّة داود الساقطة». ومن الواضح أن هناك تقاربًا دقيقًا بين قوة المسيح وبروز التوراة، كما يشير إلى ذلك أيضًا الترابط مع الباحث عن الشريعة ليس في وثيقة دمشق فحسب، بل في النصوص المختارة أيضًا. ويقدم هذا النوع من التفاسير، على الرغم من سعيه إلى تحقيق غايات مختلفة عن طريق الاقتباسات الموجزة، ودون وضع حجج منطقية كالتي صاغها جاستن، تمثيلًا مفيدًا لمعاملة الكتّاب المقدس في الحوار وكذلك في المدافعة.

ومن الواضح أن تفسير الأسينيين وجاستن يختلفان عن بعضهما فيما يتعلق بالتوراة؛ إذ يحاجج جاستن من خلال التركيز على دور موسى كنبي، أول نبي في الواقع، مستحضرًا صورة موسى التي حركت الأدب الحاخامي بدءًا من القرن الثاني، حيث يتجلّى موسى كواهب للتوراة، سواءً بنسختها المكتوبة أو في التقاليد الشفوية للحكماء. لا يستخدم جاستن الأدب الحاخامي في أيّ تفصيلٍ (حتى على النحو المُفسر في الميخيلتا، وهو المدراش الوحيد من القرن الثاني وفقًا للعديد من التقديرات الدقيقة)، بل إنه يرتكب في بعض الأحيان أخطاءً واضحةً فيما يعتبره ممارسة لليهودية في عصره. ورغم ذلك فهو يدرك أنه يواجه تعاليمًا يهوديةً («تقاليد») على عكس ما أتى به، ويحذر تريفو من ذلك (الحوار 38.2، 120.5)، بينما يحافظ على منطلقاته في إطار من التعاليم التقليدية (المدافعة الثانية 2-10.1).[11] ويستخدم جاستن مقطعًا مدهشًا إلى حدٍ كبيرٍ لعرض قضيته لأن التفسير الحاخامي في أكثر أشكاله شعبية في القرن الثاني، كما هو موضح في التراجم المُعدة للاستخدام داخل المعابد اليهودية، تفهم أيضًا سفر

---

(11) انظر تيودور ستيليانوبولوس Theodore Stylianopoulos، Justin Martyr and the Mosaic Law، جمعية الأدب الإنجيلي Society of Biblical Literature سلسلة أطروحات 20 (ميسولا، مونتانا: دار نشر سكولارز Scholars Press، 1975، 50)، الذي يعتقد أن جاستن آمن بأن الأهداب كانت قرمزية وليست زرقاء (الحوار 46.5) وأنه يحرم شرب الماء الدافئ في السبت، لأنه كان سامريًا (19.3 [تصحيح! الرقم الصحيح هو 29.3]). ولكن يبدو من الخطير أن يرتكز نقاشنا حول فكر جاستن إلى خلفيته السامرية، وذلك لأن السامرية في القرن الثاني لم تكن مجموعة معروفة (انظر راينهارد بومر Reinhard Pummer، Iconography of Religions 23.5 [لايدن: دار نشر بريل، 1987])، ولأنه من غير الواضح حتى إن كان جاستن سامريًا بالفعل أم بالعرق فقط. تفسّر تيسّا راجاك الحوار 29 على أنه يعني أن جاستن كان وثنيًا، حتى أن مصطلح فئة الجنوس genos لا ينبغي أن يُفهم إلا على شعبه (120)، وليس فكره، راجاك، «Talking at Trypho، 512. وفي معالجة موجزة لكنها مفيدة، يقول بيتر فيلهوفر Peter Philhofer، «Von Jakobus zu Justin. Lernen in den spätschriften des Neues Testa- ments und bei den Apologeten» في Religiöse Lernen in der biblischen, fruuhjüdischen und frühchristlichen Überlieferung، Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 180، حرره بيت إيجو Beate Ego وهلموت مركل Helmut Merkel، 243-269 (توبينغن: دار نشر ووزيبك Mohr Siebeck، 2005، 265)، (Justin sieht sich in einter Schultradition: Er hat eine Lehre empfagen, die er seinerseits nun weitergibt» «يرى جاستن نفسه في التقاليد التدريسية: تلقى هو التعاليم، وسيقوم بدوره بنقلها لغيره.»

التكوين 49:10-11 باعتباره نبوءة مسيانية.[12] يصر جاستن في هذا الاختيار، كما في جميع محاججته، على أن المسيحيين واليهود لا يمكن أن يكونوا كلاهما على حقٍ في تفسيراتهم.

الناس من العالم الديني الآخر والاستجابة بالدمج

على النقيض من الافتراض الحديث بأن المسيحية دين لغير اليهود، تسلط مواجهة يسوع مع المرأة غير اليهودية في شمال غرب الجليل الضوء على التحامل الراسخ وكراهية الغرباء الذي تشاركه مع أغلب اليهود القرويين (متّى 15:21-28). فبينما كان يسوع يقيم في بيتٍ في تلك المنطقة محاولاً الهرب من هيرودوس أنتيباس Herod Antipas الذي أراد قتله، وجدته امرأةٌ يصفها إنجيل مرقص 7:24-30 بأنها فينيقية سورية (أي غير يهودية تتحدث الآرامية أتت من المناطق الساحلية الأثرية لفينيقيا في لبنان المعاصرة). ويؤكد متّى على أصل المرأة الأجنبي بتسميتها «بالكنعانية» (متّى 15:22)، وهو لقبٌ يعود بحسب التوراة على مجموعة ينبغي طردها من أرض إسرائيل، كما ينقل أن يسوع يشدد على أنه مبعوثٌ إلى «خراف بيت إسرائيل الضالة» (15:24). وقد طلبت المرأة من يسوع أن يطرد الروح الشريرة من ابنتها، فرفض وقال «ليس حسناً أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب» (متّى 15:26).

فصدها بتشبيه قاسٍ للإناث من غير اليهود بالكلاب. والتعبير عن هذا في

---

(12) انظر برنارد جروسفلد Bernard Grossfeld وموسى أبرباش Targum ،Moses Aberbach Onqelos on Genesis 49: Translation and Analytic Commentary: SBL Aramaic Studies 1 (ميسولا، مونتانا: دار نشر سكولارز Scholars Press، 1976). وكان جروسفلد من المناصرين الأولين لما أصبح منذ ذلك الحين توافقا على أنّ أوائل الترجمات مثلت اليهودية في القرن الثاني، ليس فقط في إطار المناقشة الحاخامية، بل حيث هدفت تلك المناقشة إلى إحداث الأثر في الممارسة والمعتقد الشعبيين؛ انظر بروس تشيلتون، «The Targumim and Judaism of the First Century»، «Judaism in Late Antiquity. Part Three, Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism (المجلد الثاني)، Handbuch der Orientalistik 41، حرره ج. نيوسنر J. Neusner وأ.ج. أفري- بك A. J. Avery-Peck، 15-150 (لايدن: دار نشر بريل، 1999)،

مناطق غير اليهود كان سيجلب المتاعب حتماً. لكن المرأة ردت عليه فنالت النصر الشفهي على يسوع (متّى 15:27): حيث قالت: «نعم يا سيد. والكلاب أيضا تأكل من الفتات الذي يسقط من مائدة أربابها.»

والتناقض مع قصة القائد الروماني في كفرناحوم Capernaum (متّى 8:5-13) بليغٌ جداً. فموقع المرأة وتعيينها كامرأة غير يهودية دون أن يكون لديها أي اهتمامٍ واضحٍ باليهودية، فضلاً عن جنسها وجنس ابنتها، كلها تدل على أنها كانت نجسةً على عكس القائد الروماني. ورغم ذلك فإن غريزتها في قبول أي مساعدة قد يقدمها يسوع كانت أقوى حتى من ردة فعله الرافضة لها؛ فرضي ووافق على إبراء روح ابنتها النجسة.

وعلى الرغم من أن الإنجيل يقدم يسوع كحاخام تطورت تعاليمه مع مرور الزمن، كان المسيحيون الأوائل بدءًا من القرن الثاني يعتقدون أن إيمانهم مبنيٌ على حقائق أبديةٍ تتعلق بابن الله، حقائق تجاوزت قضايا يسوع التاريخي Jesus of history. ولهذا لا يمكن فهم المسيحية إلا عند أخذ أبدية المسيح، وقدرة المسيح على التعريف بنفسه منذ بداية الخلق للناس الذين لم يكن لهم التعرف إلى يسوع في ظروفه التاريخية، بعين الاعتبار بشكلٍ كامل. حتى أن آباء الكنيسة كان بإمكانهم قبول أفلاطون كواحد منهم.

ويصر جاستن في جداله على أن الأنبياء كانوا الإلهام وراء أفضل الفلسفة اليونانية. وقد انحاز جاستن بطبيعة الحال إلى صورة فيلون Philo باتخاذه موسى رمزًا للنبوة، وآتى هذا الانحياز ثماره. وعلى غرار فيلون (أبدية العالم 19-17)، يؤمن جاستن أن أفلاطون قام بتقليد سفر التكوين في طيماوس Timaeus (المدافعة 59-60).[13] والواقع أن خطابه التحليلي كان أكثر عدائيةً من خطاب فيلون (44.9):

(13) كما يستخدم جاستن هذه الحجة كسلاح في مناظرته مع مرقيون Marcion، وقد تم استكشاف الفكرة ككل في ج.س. وان فيندن: J. C. M. Van Winden، An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters one to nine، Introduction, Text and Commentary: Philosophia patrum (لايدن، دار نشر بريل، 1971).

وأيا كان ما قاله الفلاسفة والشعراء فيما يتعلق بخلود الروح أو العقوبة بعد الموت، أو فيما يتعلق بالتصور السماوي للأشياء أو ما شابهه من عقائد، فقد تمكنوا من فهمها وتفسيرها لأنهم استعاروا السمات الأساسية من الأنبياء.

ولا يقتصر هذا المنظور بأي حال من الأحوال على القضايا الكونية، بل يشتمل على الأخلاقيات تحديدًا (44:8): «أي عندما قال أفلاطون إن مسؤولية الاختيار تقع على عاتق من يتبعه، فالله ليس مسؤولًا، كان قد أخذها من النبي موسى.»

وكانت ندرة الإشارة الصريحة إلى فيلون في جاستن إشكالية عند بعض المعلقين[14] لكن ينبغي أن يوضع في عين الاعتبار أن جاستن كان أقل صراحةً في بعض الأحيان عندما يكون أكثر تأثرًا بالمصادر الأدبية الأخرى. فهو يعيد صياغة السخرية من أولئك الذين يشكلون طواغيت (المدافعة 9)، على سبيل المثال، من دون اقتباس المصدر في إشعيا 44 أو تكراره في الأسفار 17. يكتب جاستن صراحة كفيلسوف[15]، ولهذا، يتأثر عميقًا بالمؤثرين الأدبيين أكثر مما يستشهد بهم. والاقتباس ليس بالأمر الروتيني؛ فيتم ذكر الكتّاب عندما يكون هناك مسألة شكٍ أو يعتقد جاستن أن معنى النص المقدس أعمق من الأفكار الأدبية.

كما يشتهر جاستن بتصوير سقراط بأنه أعدم بسبب معارضته للطواغيت (المدافعة 4-5.3)، وعليه فإن التقارب بين الأنبياء والحكماء اليونانيين كبير. ويرى جاستن أن رفض الإيدولوثوتا eidolothuta (اللحم المقدم إلى الأوثان) يظل سمة أساسيةً للإيمان بيسوع (الحوار 24)، كما كان حال تعاليم يعقوب، وفقًا للأسفار 15:19-21. هذا الاتفاق مع المرسوم الرسولي لافت للنظر، لأن جاستن له طريقته الخاصة في تناول التطهير الروحي بالمقارنة مع يعقوب.

(14) بوبيشن، Justin Martyr، المجلد 1.81-81.

(15) وارتل، 246، Saint Justin، يستشهد بنفس الفكرة مع غيره من المدافعين، والكتّاب في المرويات الكلاسيكية.

تُظهر المقارنة بين فيلون وجاستن مدى اعتماد اليهودية في القرن الأول والمسيحية في القرن الثاني على إحياء الأفلاطونية لإعطائهم طريقةً لتصوير ديانتيهم على التوالي على أنهما الأفضل من الناحية الفلسفية. فكانت الصورة الأفلاطونية للنماذج الفكرية المثالية المُسلّمة المُشتركة بينهما، حاضرةً في لغة فيلون اليونانية المتناغمة الأنيقة، وفي لغة جاستن اليونانية البلاغية المثيرة للجدل. يمكن للمرء أن يتخيل مناظرة بين فيلون وجاستن بسهولة. ولو حدث ذلك لدارت تلك المناظرة بين اليهودية والمسيحية في العصور القديمة ليثبت كلّ طرفٍ ادعاءه بالارتكاز على منطقٍ فلسفي يشعر بالارتياح فيه.. ولو أنهم اجتمعوا وتناظروا، لكانت مُثلت اليهودية والمسيحية باعتبارهما متساويين تقريبًا لو كان لهما فرص متكافئة.

لكن هذا اللقاء لم يحصل على الإطلاق. إذ لم تفصل مئة عام فقط بين ما كانا دينين مختلفين[16]، ولكن الأحداث الفاصلة حالت بينهما أيضًا. إذ أُحرق معبد القدس تحت حكم تيتوس في 70 ق.م. وهُدم بأمر من هادريان في 135. وكانت اليهودية لا تزال تمتع بالتسامح الذي لم تحظ به المسيحية، ولكنها أصبحت موضع شك في هذه الفترة، إذ مثلت بقايا أمة مدمرة تمردت، وعليها إعادة تنظيم نفسها كدين ما بعد القومية وما بعد الطائفة في أعقاب الثورات الفاشلة على روما، التي أسفرت عن تدمير مزدوج للمعبد.

فالحاخامات الذين ابتدعوا شكلًا جديدًا من أشكال اليهودية في القرن الثاني لم يفعلوا ذلك مرتكزين على الأفلاطونية بل على صراعٍ فكري جديد. واعتقدوا أن فئات الطهارة المحددة في تعاليمهم الشفوية، كما في الكتّاب المقدس، هي نفس المنظومات التي خلق الله العالم وأداره على أساسها. فالمشناه، وهو العمل الرئيس للحاخامات، ليس كتّابًا للشريعة (مع أنه غالبًا ما يُعتبر كذلك خطأً)

(16) انظر بروس تشيلتون وجاكوب نيوسنر، Judaism in the New Testament. Practices and Beliefs (لندن ونيويورك: روتليدج، 1995).

بقدر ما هو علم الطهارة الذي ينبغي لإنسانية الله، أي إسرائيل، أن تتبعه.[17]

وهكذا كان الالتزام الحاخامي بالطهارة المنهجية على حساب الأفلاطونية، فلم يتم حفظ عمل فيلون داخل اليهودية، ولكنه أصبح معروفًا نتيجة لعمل النسّاخ المسيحيين فقط. وكانت اللغة الفلسفية التي تحول عنها الحاخامات للنجاة، نقاشًا دفاعيًّا، وهو ما تحول إليه جاستن، للنجاة أيضًا.

الخليط الخطِر: التسامح حين ينقلب إلى تعصب

ربما لا يوجد مفرٌ من الخلط بين هدف نوعٍ من التسامح وأهداف أخرى في العهد الجديد وفي الأدبيات الآبائية. ويتناول متّى هذه الظاهرة عندما يقدم يسوع، في سياق مناقشة الحرمان الكنسي لأحد الأشخاص، النصيحة لأتباعه بأنه «فليكن عندك كالوثني والعشار!» (متّى 18:17). ولأنّ المخاصم في هذه الحالة وضع نفسه في موقف شخص من عالم ديني آخر (الحالة الثالثة أعلاه) من خلال رفض الانصياع للكنيسة، فإن مبدأ التسامح الذي تجلّى في قصة المرأة الكنعانية لا ينطبق هنا. والنتيجة أنه من خلال الخلط بين مبدأين من مبادئ التسامح، ينتج التعصب.

ويبرز الخليط المماثل للحالة المذكورة، ولكن الأكثر دراماتيكية منها، في حالة المخاصم والذميم الغريب، في معاملة اليهود عند متّى. يثبت هذا الإنجيل الابتكار في توجيه اللوم لليهود على موت يسوع، رغم أنّ الصّلب كان عقوبةً رومانيةً حصرًا في زمن يسوع. ورغم ذلك يتحمل اليهود وأبناؤهم عن طيب خاطرٍ المسؤولية عن سفك دماء يسوع، وهذا بعد أن غسل بيلاطس، الشخص الوحيد الذي كان له سلطة الأمر بالإعدام، يديه من الذنب (متّى 27:24-25). كما يروي متّى أسطورة زوجة بيلاطس (27:19)، على الرغم من أن

(17) فكان المشروع الحاخامي أكثر أَرِسطُوطالِيسِيّ منه كونه أفلاطوني؛ انظر جاكوب نيوسنر، The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God (مونتريال: مطبوعات جامعة ماكجيل كوين، 1999).

الحكام من رتبة بيلاطس لم يكونوا مخولين بجلب زوجاتهم عند التعيين. على أية حال، أقام بيلاطس وحاشيته في قيسارية Caesarea، وليس في القدس. كان متّى حساسًا اتجاه هذه الحقيقة الأخيرة، فجعل الزوجة «ترسل» رسالة إلى بيلاطس.

ويسعى جاستن إلى استبعاد اليهود من مجال التسامح بالإصرار على أن الأنبياء يؤذنون بنقل الروح النبوية من إسرائيل إلى المسيحيين. وفي دراسته الأخيرة عن «إلزام إسحاق» (تفاسير سفر التكوين 22)، وصف إدوارد كيسلر Ed- ward Kessler جاستن بأنه يرسم «تعاليم آبائية حلولية نافذة، تعرف بمذهب الحلولية.»[18] بيد أن أساس هذه التعاليم، كما يبين كيسلر بوضوح، ليس ادعاءً بمكانة طائفة ما بالمقارنة مع طائفة أخرى، بل هو تحليل للنبوّة. كما يقول جاستن في (المدافعة 29.2، انظر أيضًا 32.2):

لأن هذه الكلمات لم أحضّرها أنا، ولم ينمقها الفن البشري، لكن داوود غنّاها، وإشعيا بشّر بها، وزكريا نشرها، وموسى دوّنها. هل تعرفتها يا تريفو؟ إنها مذكورة في كتبك المقدسة، أو بالأحرى، ليست كتبك، بل كتبنا نحن. لأننا مصدقون بها؛ لكنك، رغم قراءتها، لا تدرك الفكر الذي فيها.

ولا تعتبر «حلولية» جاستن في أساسها اللاهوتي أعظم من فرضية بولص الذي قدم تحليلًا للقراءة المحتجبة للكتاب المقدس بين اليهود (كورنثوس الثانية 3:12-18)[19] التي أثرت بوضوح على جاستن في هذا السياق، بقدر ما كانت تعاليم بولص حول «فكر» المسيح (كورنثوس الأولى 2:16).

يصور جاستن في حواره تريفو على أنه صاحب فكر محصور في التفسير الظاهري المباشر للكتاب المقدس، ومستعبدٌ لنظرياته المحددة حول شرائعه. بينما

(18) إدوارد كيسلر، Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac (كامبريدج: مطبوعات جامعة كامبريدج، 2004)، 19.

(19) انظر بروس تشيلتون للتعرف على العنصر الضروري للاستبدالية عند بولص. Rabbi Paul: An Intellectual Biography (نيويورك، دار نشر دبلداي 2004، Doubleday).

يلتزم جاستن بقراءة تصنيفية للكتّاب المقدس، وهو ما كان العرف المسيحي الشائع في القرن الثاني، حيث كان يُنظر إلى الأنبياء على أنهم يمثلون «أجناس» المسيح، ابن الله، بانطباعاتٍ في أذهانهم حول الواقعِ السماوي. وعلى النقيض من ذلك، يصور جاستن تريفو على أنه أصبح تائهًا في دقائق النص النبوي المباشر. ولذا سادت هذه الفكرة عن اليهودية بحلول نهاية القرن، بحيث أطلق المسيحيون مثل إكليمندس الإسكندري Clement of Alexandria وترتليان Tertullian وصف «الفهم اليهودي» على أي تفسير سطحي محصور بالظاهر للكتّاب المقدس («معناه الحرفي»).

فضلًا عن ذلك، يقدم جاستن التحول في امتلاك الروح التي تحرك الكتّاب المقدس على نحو لا يفعله بولص. ففي حين لا يزال بولص يأمل في «إنقاذ كل إسرائيل» (الرسالة إلى أهل روما 11:26)، يبدو جاستن حاسمًا بقوله، مقتبسًا من إشعيا 51:4 وإرميا 31:31، «سيكون هناك شريعةٌ وعهدٌ أبديان يتفوقان على الكلّ، ويجب أن يتبعها الآن جميع الناس الذين يدّعون إرث الله» (الحوار 11.2-3). يحدد هذا العهد الأبدي (إشعيا 55:3-4) من هو الإسرائيلي الروحاني الحقيقي ومن هو اليهودي بحقّ، ومن ليس كذلك (الحوار 11.5)، حالًا محل كل الطامحين الآخرين إلى هذه الألقاب. وكما قال فيليب بوبيشون Philippe Bobichon (لم نعد نحتكم إلى منطق التحقيق [كما هو الحال في العهد الجديد]، بل إلى منطق الاستعاضة.)[20]

---

(20) فيليب بوبيشن، Justin Martyr، دورية 2، 47.1 Paradosis. لمعرفة المزيد حول الجملة «la race spirituelle, véritable israélite (israèlitikon genos)» انظر برنارد ميونير Bernard Meunier «Le clivage entre Juifs et chrétiens vu part Justin (الفقرة 150)»، في Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIIIe congres de l'ACFEB (ليون، سبتمبر، 1999)، دورية Lectio Divina 186، حرره فيليب أبادي Philippe Abadie وجان- بيير ليمنون Jean-Pierre Lémonon، 333-344 (باريس: دار نشر دوسير du Cerf، 2004، 336). يؤدي هذا إلى استنتاجه (344): «le judiaisme est à la rigueur hébergé par le chrétiens, ce n'est en aucun case l'inverse.» (في نهاية المطاف تستضيف المسيحية اليهودية، وليس العكس بأي حالٍ من الأحوال).

ويوضح بوبيشون أن الحلول والاستبدال ليسا نفس الشيء. وتعتبر الطريقة التي يقوم بها جاستن بالانتقال من واحدة إلى الأخرى طريقةً تثقيفيةً، تمهد الطريق أمام تحركٍ آخر.

يعد تقسيم النبوة إلى حقب زمنية مفتاح موقف جاستن بهذا الخصوص. وفيما يتعلق بهذا الموقف، أتبنى وجهة نظرٍ مختلفة عن أولئك الذين يحاولون شرح مواقف جاستن على التقسيم الزمني للكتاب المقدس. ويحاول فيليب بوبيشون إجراء قراءةٍ مماثلة محتجًا بالقول (يرى المدافعون أن الضوابط «الأبدية» [الموجهة للبشرية كافةً] وضوابط الشريعة [المخصصة لإسرائيل] تعملان معًا على تعزيز علاقة الإدماج: فهما مستمدتان من إلهٍ واحدٍ ومندرجتان تحت تدبيرٍ إلهي واحد.)[21] ويبدو لي أن تلك القراءة «الشاملة» دقيقة، ولكن شروطها المرجعية التوليدية هي «الروح النبوية» عند جاستن، بدلًا من أن تُحددها طبيعة نصوص معينة، أو نظرة محدّدة لتاريخ الخلاص.

تمثل قراءة بوبيشون تبسيطًا لحجة تواضرس ستيليانوبولوس Theodore Stylianopoulos، الذي يزعم أن جاستن يقسم الكتاب المقدس إلى «(1) أخلاق و(2) نبوءة و(3) حكمٍ تاريخيّ.»[22] والواقع أن تناول الكتاب المقدس باعتباره مشروطًا يسمح لجاستن بالتحرر من ملاحظة تريفو بأنّ يسوع حافظ على الشريعة (الحوار 6-67.5)، ولكن يعود سبب هذا إلى أن الكتاب المقدس بكامله هو نبوءة، فأي جزء منه قد يكون ملزمًا أو مشروطًا في ضوء ما يصدّق المسيح. ولهذا السبب، فإن متطلبات «الطقوس»، كتجنب الوثنية، قد تكون بالغة الأهمية، في حين قد لا يحظى متطلبٌ «أخلاقيٌّ»، كترك حصاد جزء من الحقل لمنفعة الفقراء (الذين تتناولهم رسالة كاملة في المشناه) بأي أهمية.

والأساس في نظرة جاستن إلى النبوة هو تصوير الإنجيل ليوحنا المعمدان

(21) انظر فيليب بوبيشن، «Préceptes éternels de la Loi mosaïque et le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr»، دورية Revue Biblique 111.2(2004): 238.

(22) ستيليانوبولوس Stylianopoulos، Justin Martyr and the Mosaic Law، 55.

باعتباره خليفة الأنبياء، وادعاؤه بأن النبوة قد انتهت بعد وفاة يسوع (الحوار 4-51.1-52.1). وهذه الفكرة السابقة، بطبيعة الحال، مستمدةً من الإنجيل مباشرةً (لوقا 16:16، متّى 11:13)، غير أنّ الفكرة الأخيرة تشهد عليها أيضًا، وباستخدام مصادر غير متوقعة. فمنذ سفر المكابيين الأول (4:46)، رأى المعلمون اليهود أن عصر النبوة قد انتهى، وحان وقت انتظار نبي جديد؛ وهي الفكرة التي يؤيدها تحديدًا الأدب الحاخامي في القرن الثاني وما تلاه كجزءٍ من تفاسير هدم المعبد.[23] وعلى الرغم من عدم وجود أي علاقة مع المسيح، فإن التلمود يوثق أيضًا نذير زوال المعبد في الفترة «قبل أربعين عامًا من تدمير المعبد» (بابل Bavli ، يوما Yoma 39 ب؛ قارنه بأورشليم Yerushalmi، صوتا Sota 6:13). وكما هو الحال بالنسبة لتفاسير جاستن الدينية المسيانية ولجوئه إلى الحجج التي تذكّر بحجج فيلون، يبدو أنه قد تكيّف مع الديانة اليهودية المتاحة أمامه.

ومع ذلك، فإن غرضه يتجاوز الحلول أو حتى استبدال اليهودية. ويبدو من الواضح أن جاستن كان يعتقد أن اليهودية تقترب من نهايتها بعد انهزام ثورة بار كوخبا. وفي معرض الإشارة مرة أخرى إلى سفر التكوين 49 (هذه المرة، المجلد 8)، يعلن جاستن أن المسيح سيأتي مرتين، «أنه في الأولى سيتعذب، وأنه بعد قدومه لن يكون هناك نبي ولا ملك من عرقكم، وأن غير اليهود الذين يؤمنون بآلام المسيح سينتظرون مجيئه مرة أخرى» (الحوار 52.1). وبمجرد أن تحققت آلام المسيح هذه،[24] لم يعد لإسرائيل مكان، وهذا هو السبب الذي

---

(23) بيتر شيفر Peter Schäfer، Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur، دورية Studien zum Alten und Neuen Testament 28 (ميونخ: دار نشر كوزل Kösel، 1972).

(24) يدفع إدراك البركات على المهرطقين Birkhat ha-Minim جاستن إلى إعادة تأويل الرسالة إلى أهل جلاطية Galatians 3:10 في الحوار 95-6. وكما يقول جوديث ليو Judith Lieu في، «Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Polycarp»، «Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity، حرره جراهام ن. ستانتن Graham N. Stanton وجاي ج. ستروومسا Guy G. Stroumsa، 279-295 (كامبريدج: مطبوعات جامعة كامبريدج، 1998)،=

جعل إشعيا يتنبأ بتدمير يهوذا (المدافعة 47)، فضلًا عن تحول غير اليهود (49)، وهو أيضًا السبب وراء إعادة تفسير حتى خاتم العهد في سفر التكوين 17 نفسه بالكامل، كما بين رودني ويرلين Rodney Werline (اقتباس من الحوار 16): «كان التطهير بالنسبة لجاستن حينها نذير الكارثة الوطنية الأخيرة لليهود.»[25]

وإلى هذا الحد، فإن جاستن لا يدعم ببساطة نظرية الحلول أو الاستبدال، بل القضاء على إسرائيل كما هو مفهومٌ عمومًا على أسس الروح النبوية. والآن «إن أولئك الذين يبررون لأنفسهم ويقولون إنهم أبناء إبراهيم سوف تكون لديهم رغبةٌ في أن يرثوا معنا ولو مكانًا صغيرًا، بينما تصرخ الروح القدس عاليًا في إشعيا (يتبع اقتباس من 63:15)» (الحوار 25؛ قارنه مع 55.3).

تمثل «روح النبوة» تحديدًا ما أخبر ترجوم يوناثان للأنبياء، الذي شاع استخدامه إلى حد كبير في القرن الثاني، عن العودة إلى إسرائيل على ألسنة الأنبياء في نهاية الزمان.[26] يرد جاستن، مستخدمًا لغة الترجوم، بأنّ «الروح النبوية» قد تحركت بالفعل. وهو يعطي تفسيرًا للتجربة المسيحية بناءً على نبوة يسوع في متّى، مفاده أن «ملكوت الله ينزع منكم ويعطى لأمة تعمل اثماره» (متّى 21:43)، فضلًا عن إعلان بولص وبارناباBarnabas بعد أن حاولنا التحدث إلى اليهود في أنطاكية بيسيديا «Pisidian Antioch» نتحول إلى غير يهود» (13:36). يحمل خطاب بولص في أنطاكية بيسيديا مقارنة مع نهج جاستن فيما يتعلق بالكتاب المقدس ومجموعة من النصوص المستشهد بها

=291: يقول «فمن ناحية، يتوقع النص الديني كيف سيعامل اليهود المسيح والمسيحيين ملعون كل من يشنق على شجرة» ومن ناحية أخرى، فإنه يبرز بشدّة الاستجابة المسيحية للتجلّد والمغفرة.

(25) رودني ويرلين Rodney Werline، «The Transformation of Pauline Arguments in Justin Martyr's Dialogue with Trypho»، فصلية Harvard Theological Review 92، العدد1 (1999): 90.

(26) انظر بروس تشيلتون، «Prophecy in the Targumim»، في: Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity، دورية South Florida Studies in the History of Judaism 163، حرره ر.م. بيرشمان R. M. Berchman (أتلانتا: دار نشر سكولارز 185، 1998، Scholars Press-201).

وفي ذات الوقت، عندما يقدم بولص و برنابا مطالبتهما، فإنهما يقومان بذلك بوصفهما مبعوثين من الروح القدس (13:2).

تشكل النبوة باعتبارها ظاهرةً معاصرةً فكرةً راسخةً في سفر لوقا، كما أنها جانبٌ أساسيٌ من حجة جاستن (الحوار 88). والواقع أن جاستن يتحمّس بشكل كبير لحجته، إلى الحد الذي يجعله يحول نبوة زائفةً بين المسيحيين إلى حجة مفادها أن الروح موجودة بينهم (الحوار 82). وتبدو الإخفاقات المسيحية في هذه القراءة أقوى من الفضائل اليهودية. وفي محاولة لإنقاذ جاستن من ثقته الزائدة بما يقول، يدعي سيلفان سانشيزSylvain Sanchez وجود أشكالٍ أخرى من اليهودية في القرن الثاني لا يذكرها جاستن.[27] كان ذلك في صالحهم، نظراً لما يقوله عن أي شكل من أشكال اليهودية التي يستطيع أن يذكرها.

وبالتالي فإن المسيحية لم تكن مبتكرة في التحول إلى مناهضة التهويد بعد قسطنطين. فقام التعصب، الذي يُفهم هنا على أنه تشويهٌ لمبادئ التسامح، ببساطة بتسليح نفسه خلال تلك الفترة. ولم يعتنق الزعماء المسيحيون البارزون نموذجاً للدين الذي تقره الدولة فحسب، بل ضغطوا أيضًا باتجاه توسيع نطاقه، بحيث يُسمح للمسيحيين الأرثوذكس بمهاجمة منافسيهم. وفي مخاطبته للإمبراطور ثيودوسيوس Emperor Theodosius، يعبر أسقف ميلان أمبروزBishop Ambrose of Milan بكل وضوح عن الموقف الناشئ إزاء اليهودية واليهود، الذين يريد أن يُعاملوا كما المهرطقين (أي المنازعين). وإلى الشرق من أمبروز، في كالينيكوم Callinicum على ضفاف الفرات، شجع أسقف الكنيسة هناك على نهب وحرق المعبد اليهودي. ولأن ثيودوسيوس شعر بالقلق إزاء مثل هذه السلوكيات التي مثلت له خرقًا للنظام العام، فقد أصدر توجيهاته بأن يقوم الأسقف بإعادة بناء المعبد على نفقته الخاصة. إن ردّ فعل أمبروز، في رسالة

(27) سيلفان جان جابرييل سانشيز Sylvain Jean Gabriel Sanchez، Justin Apologiste Chrétien دورية Cahiers de la Revue Biblique 50 (ليون، فرنسا: دار نشر إيديشن جابالدا Edition Gabalda، 2000، 253).

يعود تاريخها إلى ديسمبر 388 ق.م.، مشين، ولكن الحجة فيها تستحق أكثر من التوصيف العام الذي تتلقاه عادة (الرسالة 40.8):

وهنا أطلب منك أيها الإمبراطور أن توجه انتقامك نحوي، وإذا اعتبرت أن هذا الفعل يمثل جريمة، فانسبها إليّ. لماذا يُؤمر بمعاقبة الغائب؟ أنا حاضر هنا أمامك، وأعترف بذنبي. أُعلنُ بأنّني أشعلت النار في المعبد، أو أمرت آخرين بفعل هذا على الأقل، كي لا يبقى بناءٌ يُنكر فيه المسيح. إن سألتني لماذا لم أحرق الكنيس في الحي، فسأجيب بأن تدميره قد بدأ بالفعل بتدبيرٍ من الله، وعملي أتى في النهاية.

يمعن ف. هومز دادن F. Homes Dudden وهو كاتب سِيَرة مُرهف، في وصف «الانحراف الصاعق» لحجة أمبروز، حيث يقول إنه طالما اتُخذت إجراءات مماثلة ضد الكنائس في عهد الإمبراطور يوليان، فإنه يمكن أيضًا إغفال حرق معبدٍ يهودي. وفي فكر دادن أن الحدث برمته هو مثال على أنه «كيف يمكن للتحامل الديني أن يبدل حكم رجلٍ صالحٍ وحكيمٍ بحيث يدفعه إلى التغاضي عن جرائم السرقة والحرق، حتى أن يدافع عن الغضب الطاغي للغوغاء الوحشيين والمضطَهِدين الكفّار بوصفها سوابق للعفو عن المجرمين المسيحيين المتعصبين.»[28]

وجاءت كتابات دادن خلال فترة كانت حافلةً بالأمثلة البارزة على الفظائع التي بررتها حجة وموقف أمبروز. ويوضح أن «الاندفاع غير المتوازن» من جانب أمبروز «دفعه إلى الخروج من منطقته المناسبة، وكبّد إهانةً غير مُستوجبة لملك كان يبذل قصارى جهده.» كان الأمر برمته «مفاجئًا» بالنسبة لدادن.[29] إذ كان الحماس الذي لا مبرر له يقف وراء العديد من العلل الدينية منذ القرن الثامن عشر، ولكن «الحماس» في حد ذاته كان يعتبر فضيلةً على مدى معظم

(28) ف. هومز دادن F. Homes Dudden، The Life and Times of St. Ambrose، المجلد الثاني (أوكسفورد: كلارندون، 1935)، 371-379.

(29) ذات المرجع، 379.

تاريخ المسيحية. وهو يُصبح مشكلةً فقط عندما يصبح غرضه مدمرًا، والحريق بدافعٍ ديني هو دون شك مثال جيد على ذلك. ولا يقع الذنب الحقيقي في هذه الحجة على حماسة أمبروز أم عيب في طبائعه، أم فقدانٌ مؤقتٌ للسيطرة على النفس، أم تعثرٌ في إحساسه بالصلاح أم بالشريعة. يعتقد أمبروز بوضوح أن إشعال النار في المعابد اليهودية ليس فعلاً سيئًا.

إن ما يشكل موقف أمبروز هو إحساسه بالتاريخ، واقتناعه بأن حكم الله، الذي نفذ تاريخيًا منذ تحول قسطنطين إلى المسيحية، كما ذكر يوسابيوس القيصريEusebius ، كان ضد كل من سمع كتب إسرائيل المقدسة تُتلى كل أسبوع، ومع ذلك لم يلجأ إلى المسيح. ويساعد سلوك الغوغاء، مثل الغوغاء في كالينيكوم، ببساطة، إرادة الله أيضًا من وجهة نظره. وبحسب شهادته بنفسه، كان ليفعل الشيء نفسه في ميلان، لولا أنّ المعبد هناك كان بالفعل شارف على النهاية.[30]

وبالنسبة لأمبروز فإن ثيودوسيوس هو إمبراطور لخدمة الدين الحقيقي، الذي يشمل تطبيق القانون المدني جزءًا ثانويًا منه (الرسالة 40.11). مكنته وجهة النظر العامة تلك من سوق الحجج لتبرير حرق المسيحين للمعبد، عندما ألقى موعظةً حول هذا الأمر بحضور ثيودوسيوس. «ببساطةٍ كرِّم تلاميذ المسيح على الأقل واعفُ عن أخطائهم، كي تفرح الملائكة، ويهلل الحواريون، ويسعد الأنبياء.»[31] ومع أنّ الوسائل المُتبعة للتخلص من الكنيس لم تكن كاملة، لم ينتقص هذا من كونها إرادةً إلهيةً في التاريخ. وأخيرًا يدعو أمبروز إلى التسامح إزاء التعصب عندما يكون من أجل قضية سامية.

في حالة أمبروز، كما في حالة يوسابيوس القيصري، يشير اتحاد الإمبراطورية

---

(30) كثيرًا ما يخمّن المعلقون أن البرق قد ضرب المعبد اليهودي، ولكنه كان ضحية للتاريخ بشكلٍ أكبر، مع أو بدون إسهام الطبيعة.

(31) يسرد أمبروز هذه العِظة في رسالة وجهها إلى شقيقته (مارسيلينا Marcellina Epistle 41.26)، وقد كُتبت أيضًا في ديسمبر من سنة 388 ق.م.

الرومانية والكنيسة الكاثوليكية إلى تغيير جوهري في نظام الخبرة الاجتماعية والسلوك. وتُعامل اليهودية الآن باعتبارها مشكلة غريبة زائلة يعكف التاريخ على حلها بالنيابة عن الكنيسة. ويدلّ هذا على أن التصور المسيحي للتاريخ سياسي وقويّ. ويمكننا في هذا السياق أن نتفهم ملاحظة لي ماكدونالد Lee Mc-Donald بأن «بعض أشد الكتّاب المسيحيين عداءً لليهود» (أفراهاط Aphra-hat وأفرام Ephraem وذهبي الفم Chrysostom وكيرلس الإسكندري Cyril of Alexandria حتى أوغسطينوس Augustine of Hippo) عاشوا في القرن الرابع والخامس، عندما كان اليهود لا يزالون فاعلين في تبشير غير اليهود ويحققون نجاحاتٍ مهمة بين السكان المسيحيين.[32] ومع ذلك، فإن المسألة ليست مجرد دخول في منافسة ضد «هرطقة» في حد ذاتها، وهو ما شكّل بيئةً دائمةً للكنيسة الابتدائية والكنيسة المبكرة. أما بالنسبة للكنيسة الأرثوذكسية والكنيسة الكاثوليكية، فإن وجود اليهودية بحد ذاته، سواء كانت محمولةً على أنها تشجع خيارات هرطقة داخل المسيحية، أم ككيانٍ اجتماعيٍ خارج الكنيسة، يمكن التسامح معه في أحسن الأحوال حتى يأخذ التاريخ مجراه.

ولتأطير مسألة اليهودية والهرطقة بهذه الطريقة، مارس معلمو الكنيسة التسامح الانتقائي. واعتبروا جميع اليهود مساوين للصدوقيين، ثم تسامحوا مع الغوغاء المنفلتين الذين هاجموا اليهود، حتى قبل الدين الذي علا خلال فترة من الاستشهاد المستمر والاضطهاد. ولم يكن ما سمح بذلك التشويه مجرد مسألة طبيعة عنيفة أو تحاملٍ كبير أو إساءة استخدامٍ للسلطة (وهي كلها سلوكيات كانت موجودة بكثرة)، بل كان الأهم على المستوى الشامل هو الخطأ اللاهوتي الذي عزز الرغبة في (أ) مقايضة نوع من التسامح مع نوع آخر، و(ب) اتخاذ

(32) انظر لي مارتن مكدونالد، «Anti-Judaism in the Early Church Fathers،» في Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith، حرره س.أ. إفانس C. A. Evans ود.أ. هانجر D. A. Hagner (مينيابوليس: دار نشر فورترس Fortress Fortress، 1993)، 217؛ وليونارد روتجيرز Leonard Rutgers، The Hidden Heritage of Diaspora Judaism (لويفن، بلجيكا: دار نشر Peters، 1998).

ثلاثة أنواعٍ مميزةٍ من تعاليم التسامح، مُصممة لمجموعاتٍ مختلفةٍ من الناس، واختصارها بسياسةٍ اجتماعيةٍ فيما يتعلق بـ«الآخر» الواحد، التي كانت أقرب إلى مفهوم المُضطَهدين من الهوية المُعبر عنها لأولئك الذين يضطهدونهم. وإن كانت المسيحية تسترشد بمصادر كنسية وآبائية، فإنها كانت ستصر حينئذ والآن على مبادئ التسامح الثلاثة جميعها باعتبارها مبادئ لا يمكن اختزالها، وعلى الشرط الثابت بالتصالح مع حقيقة المقاومة الرسمية، والنزاعات الدينية، والمواجهة مع الناس الذين تبدو تجربتهم غريبة بالنسبة لنا، باعتبارها جوانب جوهرية للعيش في عالم مُفكك.

7

المفهوم الروماني الكاثوليكي للتسامح الديني في العصر الحديث المجمع الفاتيكاني الثاني (الفاتيكان الثاني)

ويليام ريزر، اليسوعيّ

من المرجح أنّ تنبع الأسئلة الرئيسة التي سيتعمقّ علماء اللاهوت الكاثوليك في القرن الحادي والعشرين في الإجابة عنها، من تفاعل المسيحية مع أهم التقاليد الدينية الأخرى في العالم. حيث وصل اللاهوت الكاثوليكي في نهاية المطاف إلى الوعي التاريخي الحديث في القرن العشرين بصعوبة ولكن بشكل راسخ في الوقت نفسه، مع حدوث بعض الانفراجات الفكرية.[1] وجرت إعادة التفكير في كل جانبٍ من جوانب حياة الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها تقريبًا، من حيث الأبحاث الأثرية والثقافية واللغوية والتاريخية واسعة النطاق. وفي ضوء قوى العولمة التي ما فتئت تنشط بشكل متزايد في المجتمعات البشرية، تُثار المسائل المُتعلقة بالعقيدة والممارسات المسيحية في بيئة عقلية مختلفة تمامًا عن كلّ ما رأيناه منذ أن انتقلت الكنيسة القديمة من سياقٍ ثقافيٍّ فلسطينيٍ إلى عالم الفكر الديني الهلنستي.[2] ولا تعتبر قضايا التسامح الديني والحوار والتعاون حتمية فحسب؛ بل تنتمي أيضًا إلى ما أشار إليه البابا يوحنا الثالث والعشرون Pope

---

(1) أوضح عالم اللاهوت الكندي برنارد ج. ف. لونرجان، اليسوعيّ Bernard J. F. Lonergan, S.J، أن اللاهوت الكاثوليكي كان متأصلًا في ثقافة كلاسيكية تحمي الكنيسة من «متاعب الحداثة» قبل انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني. انظر لونرجان، A Second Collection، حرره وليام ريان William Ryan وبرنارد تيرل Bernard Tyrell (فيلادلفيا: دار نشر وستمنستر، 1974)، -93 غير محدّد. كتب أيضًا: «ما الكلاسيكية سوى رؤية خاطئة لإدراك الثقافة بصورة معياريّة، واستنتاج وجود ثقافة إنسانية واحدة فقط. والحقيقة المعاصرة هيَ وجوب إدراك الثقافة تجريبيًا، وأن هناك العديد من الثقّافات.» انظر لونرجان، Method in Theology (لندن:مجموعة دارتون ولونجمان وتود للنشر، 1972) ، 124.

(2) تم تطوير دلالة وتحدي استنتاجات الكنيسة نفسها في سياقٍ ثقافي جديد، بواسطة عالم اللاهوت اليسوعي الألماني كارل رانر Karl Rahner في «Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II» فصلية Theological Studies العدد 4 (1979): 716-727.

John xxiii، بعبارات إيجابية، على أنه «علامات العصر».[3] ولاستيعاب الفكر الكاثوليكي حول التسامح الديني في الوقت الحاضر، يتعين على المرء أن يلجأ إلى المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي عادةً ما يشار إليه باسم «الفاتيكان الثاني».

(3) استخدم يوحنا التعبير (الذي يعود إلى متّى 16.3) في المنشور البابوي عام 1963 بعنوان Pacem in Terris (الفقرة رقم 126). واستخدم المجمع الفاتيكاني الثاني العبارة في الدستور الرعوي للكنيسة في العالم الحديث Pastoral Constitution on the Church in the Modern) World Gaudium et spes)، الفقرة رقم 4؛ وفي مرسوم النظام المسكوني (Unitatis redintegratio)، الفقرة رقم 4. يؤخذ العنوان اللاتيني الرسمي لمراسيم الفاتيكان الثاني من أول كلمتين أو ثلاث من النص اللاتيني

المصادر

على كل من يرغب في معرفة آراء ومعتقدات طائفة الروم الكاثوليك تجاه قضية معينة أن يأخذ في الاعتبار آراء مجمعات الكنائس، نظرًا لما تتمتع به تعاليمها من سلطة قوية.[4] وبينما يعتبر الكتاب المقدس نقطة البداية للتفكر اللاهوتي؛ فالمجمعاتُ هي جزءٌ من تقاليد الكنيسة وتتابع العلامات التي تميز مراحل الرؤية الإنجيلية. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن تعاليم المجمعات الكنسية تتسم بالسلطوية، فإنه من الخطأ أن نعتقد بأنها غير قادرة على التطور. وليس بالضرورة أن تتأثر الطريقة التي تفهم بها الكنيسة الكاثوليكية رسالتها ومهمتها حتى هويتها، ومن ثم تنشرها، بالأطر التاريخية والثقافية التي وجدت فيها، ولا يمكن للفهم اللاهوتي، شأنه شأن أي تمرين آخرٍ للعقل البشري، أن يتجاهل المسارات التاريخية، أو يفلت من قيود المنظور التي يفرضها الزمان والمكان.

كان هناك العديد من المجمعات المحلية أو الإقليمية أو «ملتقيات سينودوس» «synods» على مر تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، ولكن الكنيسة

(4) لتعاليم المجمع سلطةٌ أعلى من القانون الكنسي. وقد كتب يوحنا بولص الثاني رسميًا في دستوره الرسولي Apostolic Constitution الذي نشر فيه مدونة القانون الكنسي لعام 1983: «لذا فإن المدونة الجديدة التي صدرت اليوم تطلبت بالضرورة العمل السابق للمجمع» (مدونة القانون الكنسي: الطبعة اللاتينية- الإنجليزية Code of Canon Law: Latin-English Edition [واشنطن، العاصمة: جمعية القانون الكنسي في أميركا Canon Law Society of America، 1983]، الثاني عشر). من جديد: «إن الوثيقة التي هي المدونة تتطابق تمامًا مع طبيعة الكنيسة، وخاصة كما تقترحه تعاليم المجمع الفاتيكاني الثاني عمومًا، وبطريقة خاصة بتعاليم الدراسات الكنسية. والواقع أنه يمكن فهم هذه المدونة الجديدة بطريقة معينة على أنها جهد كبير لترجمة نفس مبدأ العقيدة المجمعية هذه والدراسات الكنسية إلى لغة كنسية. لكنْ إذا كانت ترجمة الصورة المجمعية للكنيسة بدقة إلى اللغة الكنسية مستحيلة، فإن المدونة لا بد وأن تشير دومًا إلى هذه الصورة باعتبارها النمط الأساسي الذي يتعين على المدونة أن تعبر عن خطوطه العريضة بقدر ما تمكنها طبيعتها» (الرابع عشر). للاطلاع على مناقشة عن حالة التعاليم المجمعية، انظر فرانسيس أ. سوليفان، اليسوعي Francis A. Sullivan, S.J.، Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church (ماهوا، نيوجيرسي: دار نشر باوليست Paulist Press، 1983)؛ انظر أيضًا كتاب سوليفان Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium (ماهوا، نيوجيرسي: دار نشر باوليست Paulist Press، 1996)، خاصة 162-174.

الغربية تعترف بدورها بواحد وعشرين مجلسًا عالميًا أو «مسكونيًا» «-ecumen ical»، وهي مجالس تضم ممثلين عن جميع الكنائس أو الأبرشيات المحلية. كان المجمع الفاتيكاني الثاني (65-1962) مجمعًا مسكونيًا؛ لا يمكن التغاضي عن عظم دوره وأهميته بالنسبة للحياة والفكر الكاثوليكيين، وللاهوت والممارسة الرعوية.[5] وتشكل الوثائق الستة عشر للمجمعات الصادرة عن الفاتيكان الثاني المصدر الأكثر سلطوية حتى يومنا هذا فيما يتصل بالعديد من جوانب التعاليم الكاثوليكية. ومع ذلك، وعلى الرغم من توضيح المجمع لتعاليم الكنيسة وتحديثها، استمر تأثير اللاهوت. ولا بد من أن نفكر في المسار اللاهوتي عند تناول مسألة معتقد الكنيسة الكاثوليكية عن الأديان العالمية، التي ينظر إليها على أنها وسيطةُ للوجود الإلهيّ. ولم يكن للمجمع أن يحدد شكل العلاقة بين الإيمان المسيحي والديانات الأخرى بشكلٍ نهائيّ، لأن جميع المسائل المهمة لم تفرض نفسها بعد، بالإضافة إلى أسبابٍ أخرى عديدة. ومع ذلك، اعترف المجمع بوجود الأديان ونظر لها بنظرةٍ إيجابية. ولهذا، تفرض حقيقةُ وجود تلك الأديان على اللاهوتيين التساؤل فيما إذا كانوا جزءًا من نظامِ العناية الإلهية (وإذا كان الأمر كذلك، فكيف). علمًا بأن من شأن إيجاد نسخة ناضجة للاهوتٍ يتناول الأديان العالمية أن يستغرق بعض الوقت.

تتلخص وثائق الفاتيكان الثاني الرئيسة لموضوعنا في بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية (Nostra aetate)، وبيان الحرية الدينية (Dignitatis humanae). وهناك وثيقتان أخريان، هما مرسوم النظام المسكوني (-Unita tis redintegratio)، وقرار نشاط الكنيسة الإرسالي (Ad gentes)، فضلًا عن وجوب أخذ قسم (الفقرة رقم 16-13) من الدستور العقدي للكنيسة

(5) للمزيد من المعلومات، انظر نورمان ب. تانر، Norman P. Tanner، The Councils of the Church: A Short History (نيويورك: شركة كروسرود للنشر، The Crossroad Publishing Co.، 2001).

في الاعتبار أيضًا. وترتكز هذه الوثائق على يقينٍ إيماني، أي رؤية روحية عن الأصول الإنسانية توجه رؤية الكنيسة الكاثوليكية للأديان العالمية الأخرى. دعوني أشرح ماذا يعني هذا اليقين الإيماني.

أساس فهم الأديان المختلفة

بالنسبة للطائفة الكاثوليكية، خلق الله العرق البشري بوصفه واحدًا لا باعتباره عددًا لا يُحصى من الأفراد. وفي هذا الصدد، ينص قرار نشاط الكنيسة الإرسالي (Ad gentes) على أنه: «راق الله أن يدعو البشر إلى الاشتراك في حياته، وأن لا يكون اشتراكهم فيها أفرادًا فقط في غير ترابطٍ، بل أرادهم شعبًا تجمّع فيه أبناؤه وحدةً بعد إذ كانوا شتاتًا.»[6] وبالتوازي مع هذه الوحدة، سيكون هناك، في الوضع المثاليّ، إيمانٌ واحدٌ يتمحور حول الله الواحد الذي كشف عن نفسه لإبراهيم، وأوجد ووجّه شعب إسرائيل، وتجلى بشكلٍ لا نظير له في يسوع الناصرة. وهكذا فإنّ وحدانية الله هي أساس الدعوة إلى الوحدة بين جميع الأمم والأعراق، وتتجلى الوحدانية في أبهى صورها في توحيد الإيمان والممارسة. وعليه، تعتبر الكنيسة الكاثوليكية نفسها صورةً رمزيةً للوحدة التي يشاؤها الله للجنس البشري.[7]

ومع ذلك، ماذا سنفعل إزاء حقيقة وجود أكثر من دينٍ واحدٍ؟ فهل «شاء» الله، في مسألة العقيدة الدينية والممارسة، أن تسود التعددية بقدرٍ ما

(6) فقرة رقم 2. اقتباساتٌ من الوثائق المجمعية مأخوذةٌ من المجلد 2 لنورمان ب. تانر، الطبعة الإنجليزية، Decrees of the Ecumenical Councils، المجلد الثاني (لندن وواشنطن العاصمة: شيد ووارد Sheed & Ward ومطبوعات جامعة جورج تاون، 1990)؛ انظر 1011. جميع اقتباسات الإنجيل في هذه الورقة هي من النسخة القياسية المنقحة الجديدة.

(7) إذًا فإن الخطة الإلهية هي «أن الجنس البشري بأكمله قد يشكل شعبًا واحدًا من شعوب الله، ويتّحد لجسد واحدٍ للمسيح، ويبنى في معبد الروح القدس الوحيد.» وتتفق هذه الوحدة مع «الرغبة العميقة للبشريةً جمعاء.» انظر قرار النشاط الإرسالي للكنيسة Ad gentes، رقم 7 (تانر، 1017).

تسود في جوانب أخرى من الوجود البشري الاجتماعي؟[8] الدين موجودٌ بشكلٍ «طبيعي» في الدستور البشري بالنسبة للاهوت الكاثوليكي، وهو دليلٌ على توجه البشرية نحو الإله. ولا ينبغي أن تكون حقيقة وجود مجموعةٍ متنوعة من الأديان مفاجِئة أكثر من حقيقة وجود مجموعةٍ متنوعةٍ من اللغات أو الثقافات أو الآراء الفلسفية العالمية. ولكن العقيدة المسيحية، بجذورها العميقة الممتدة في تقاليد التناخ Hebrew Bible، وفقًا للاهوت الكاثوليكي، عقيدةٌ مميزة لأن الله الواحد اختار، في هذا التاريخ تحديدًا، أن يكشف عن نفسه من خلال التكلم «مباشرة» مع (أو من داخل) المُتلقين الدينيين لشعب معين. ويستخدم مصطلح الإعجازي supernaturalلوصف هذا الكشف. يصاحب هذا الكشف الإعجازي الدعوة إلى المهمّة، أي إلى الوعظ، والجهر، والشهادة على الحقيقة التي يريد الله أن يعلمها للعالم من خلال فرقة المؤمنين.

ولذا ترى الكنيسة الكاثوليكية نفسها مرتبطة بالأديان الأخرى كما لو كانت جزءًا من سلسلة من التوحدات المُركزة. يصوغ الدستور العقدي للكنيسة الأمر على النحو التالي:

كل الناس مدعوون ليكونوا شعب الله الجديد. وهكذا إن شعب الله الواحد لموجود بين شعوب الأرض قاطبة، لأنه من هذه الشعوب جميعها

(8) وكان إعلان 6 أغسطس 2000 من الكنيسة لمجمع العقيدة والإيمان (Declaration from the Congregation for the Doctrine of the Faith cdf) بعنوان «Dominus Iesus» (بشأن حالة اتحاد Universality وخلاصية Salvific السيد المسيح والكنيسة) قد ميّز بين حكم الأمر الواقع de facto وحكم القانون de iure. ويزعم الإعلان أن أولئك الذين يقترحون أن تعددية حكم الأمر الواقع هي إرادة الله المؤكدة، قد استسلموا للعقلية النسبية التي أصابت الفكر الغربي الحديث. وقد وقّع على هذا الإعلان جوزيف راتزنجر (الآن البابا بنديكت السادس عشر)، الذي كان آنذاك محافظًا على مجمع العقيدة والإيمان. يمكن الاطلاع عليه في دورية Origins العدد 30 (سبتمبر 14، 2000)، 209-219، كما على الموقع الإلكتروني للفاتيكان. وغالبًا ما أثار إعلان مجمع العقيدة والإيمان استجابةً كبيرةً من علماء اللاهوت الذين ساورهم القلق إزاء الأثر الذي سيخلفه الإعلان على المسكونية. انظر مثلا فرانسيس أ. سوليفان، «The Impact of Dominus Iesus on Ecumenism»، دورية America العدد 183، الجزء 13 (أكتوبر 28، 2000)؛ أيضًا، Sic et Non: Encountering Dominus Iesus، حرره ستيفن بوب Stephen Pope وشارلز هيفلنج Charles Hefling (مارينول، نيويورك: Orbis Books ناشرون، 2002).

أخذ أعضاءه، مواطني مملكة ليست من طبيعة ارضية بل سماوية، وبالفعل فإن كل المؤمنين المنتشرين في العالم يشتركون مع الآخرين في الروح القدس. فجميع الناس مدعوون الى الدخول في وحدة شعب الله الجامعة، هذه التي تبشر بالسلام العام وتحث عليه؛ من ناحية وتحت اشكال شتى ينتمي الى هذه الوحدة المؤمنون بالمسيح، واخيرًا وبدون استثناء جميع الذين تدعوهم نعمة الله الى الخلاص.[9]

وبعد تحديد علاقة الكنيسة الكاثوليكية بأولئك الذين ينتظرون أو يسعون إلى المعمودية، وبالمجموعات المسيحية الكنسية الأخرى بدرجاتٍ متفاوتة، يوجه المرسوم اهتمامه إلى الديانات غير المسيحية:

ذلك الشعب الذي اقتبل العهد والمواعيد، ومنه خرج المسيح بحسب الجسد. ولكن تصميم الخلاص إنما يشمل الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم أولًا المسلمون الذين يقرون أن لهم إيمان ابراهيم، ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم. حتى الذين يفتشون بعد وتحت الأشكال وفي الصور عن إله يجهلونه، ليس الله ببعيدٍ عنهم، لأنه هو الذي يمنح الجميع حياة ونفسًا وكل شيء. وأيضًا أولئك الذين، دون خطأ منهم، يجهلون إنجيل المسيح وكنيسته، إنما يفتشون عن الله بنيَّة صادقة، ويجتهدون في أن يكملوا بأعمالهم إرادته، التي تُعرَف لديهم، من خلال أوامر ضميرهم، هم أيضًا يبلغون الى الخلاص الأبدي. ولا تمنع العناية الإلهية المعونات الضرورية للخلاص، عن الذين بدون ذنبٍ منهم، لم يتوصلوا بعد إلى معرفة الله الصريحة، ويعملون على أن يسيروا سيرة مستقيمة بمساعدة النعمة الإلهية.[10] والخلاص، الذي يُفهم هنا على أنه العبور إلى الحياة الآخرة في توحدٍ مع الله وكل الصالحين، متاحٌ للأشخاص من الديانات الأخرى، حتى لأولئك الذين لا يتّبعون أي ديانة، شريطة أن يتبعوا الشريعة الإلهية كما هي

(9) 9. الفقرة 13 (تانر، 859-60).

(10) 10. الفقرة 16 (تانر، 861).

مفطورة في وجدانهم.

وبالانتقال إلى بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، نجد أنّ المجمع يتحدث بطريقة أكثر تحديدًا. ويحدد المرسوم أولًا تعاليم الكنيسة ذات الصلة:

كل الشعوب جماعة واحدة ولها أصل واحد لأن الله هو الذي أسكن الجنس البشري بأسره على وجه الأرض كلها، ولهم غاية أخيرة واحدة وهي الله الذي يشمل الجميع بعنايته وشهادة جودته وتصاميم خلاصه.[11]

وبعد إدراج سبعة أسئلةٍ أساسية عن معنى حياة الإنسان، «ما الإنسان؟» «ما معنى حياتنا وغايتها؟» «ما الخير وما الخطيئة؟» «ما مصدر الآلام وما غايتها؟» «وما السبيل للحصول على السعادة الحقيقية؟» «ما الموت، القضاء والجزاء بعد الموت؟» «ما هو أخيرًا ذلك السر النهائي الذي لا يوصف الذي يلف وجودنا وعنه صدرنا وإليه نتجه؟»[12] ، يتناول البيان أربعة أديانٍ عالمية: الهندوسية والبوذية والإسلام واليهودية، وهي الديانات «المرتبطة بتقدم الثقافة.»[13] ويضع البيان من خلال تحديد هذه الأسئلة الأساسية معايير لتقييم مدى توافق الأديان. بعبارة أخرى، يمكن تقييم الأديان بحسب مدى فعاليتها في التعامل مع هذه الأسئلة الوجودية التي تمثّل جوهر المعتقد الديني، وبالتالي

(11) 11، الفقرة 1 (تانر، 968). لهذا المرسوم الموجز نسبيًا تاريخٌ لافتٌ جدًا. في البداية، أراد هؤلاء الذين صاغوا الوثيقة أن ينشر المجمع بيانًا عن علاقة الكنيسة باليهودية. واعتقدوا أن المجمع لا يستطيع أن يتجاهل ببساطة محرقة اليهود وأيًا كان التواطؤ الذي قدمه اللاهوت المسيحي دون قصد، لفشله في فهم مختلف نصوصَ العهد الجديد وفي تأطير سياقها. لقد جاءت المقاومة من اتجاهين: من أولئك الذين أصروا على فهم تلك النصوص الإنجيلية بشكلٍ حرفي، ومن زعماء الكنائس الذين يعيشون في العالم العربي الذين كانوا يخشون أن يفسر التصريح بشأن اليهوديةً على أنه انحياز سياسي للكنيسة إلى دولة إسرائيل في الصراع بين اليهود والمسلمين. انظر جيوسيب البيريجو وجوزيف كومونتشاك Joseph Komonchak، محررون، History of Vatican ii (مارينول، نيويورك، ولويفن، بلجيكا: Books وPeeters ناشرون، 2003)، 4: 135-193 و 546-559. انظر أيضًا الفصل الثاني من الكاردينال إدوارد إدريس كاسيدي، Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate (ماهوا، نيوجيرسي: دار نشر باوليست Paulist Press، 2005)

(12) الفقرة 1 (تانر، 968).

(13) الفقرة 2 (تانر، 969).

تشكلّ الممارسة الأخلاقية والدينية. ويلاحظ أولًا النواحي الإيجابية للهندوسية: «يتقصّى الناس من الهندوسية السر الإلهي ويعبرون عنه بخصب الأساطير الذي لا ينضب، وبالجهود الفلسفية الثاقبة، وينشدون التحرر من ضيقات وضعنا، بواسطة أشكال الحياة الزهدية أو بالتأمل العميق أو باللجوء الى الله بحب وثقة.» ثم تأتي البوذية، إذ «هناك اعتراف بنقص جذري لهذا العالم المتقلب؛ وتلقن وسيلة يستطيع الناس بواسطتها، بنفس تقية مستسلمة، أن يحصلوا إما على حالة التحرر الكامل وإما أن يبلغوا الاستشراق السامي بجهودهم الذاتية أو يعضدهم عون من عل». ومن المُسلّم به أيضًا النوايا الحسنة للأديان الأخرى حيث «تجتهد أيضًا سائر الديانات الموجودة في العالم كله في أن تجيب بطرق متنوعة على قلق قلوب البشر، بعرضها السبل أي التعاليم وقواعد الحياة والطقوس المقدسة.»[14]

أما الروابط الدينية مع المسلمين فتبدو أقوى بكثير، حيث إن الكنيسة الكاثوليكية تشترك مع المجتمع المسلم في العقيدة الإبراهيمية. فالمسلمون «يجلّون يسوع كنبي» ويعتبرون مريم أمه العذراء، وهم يؤمنون كذلك بالبعث وإحياء الموتى، و «يعتبرون أيضًا الحياة الأخلاقية ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم»[15] لكن الفقرة 4 من بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية توضح أن أعمق روابط الكنيسة الكاثوليكية ستكون دائمًا مع اليهودية، بسبب التراث الروحي الذي يتشاركه اليهود والمسيحيون. وعليه فإننا نجد في البيان ما يلي:

وتقر كنيسة المسيح بأن بواكير إيمانها واختبارها توجد لدى الآباء ولدى موسى والأنبياء وفقًا لسر الله الخلاصي. وإنها تعترف بأن كل المؤمنين بالمسيح، أبناء إبراهيم حسب الإيمان، لا يستثنون من دعوة ذلك الشيخ، وإن خلاص الكنيسة رمز عنه سريًا ومسبقًا بخروج الشعب المختار من أرض العبودية. لهذا

(14) الفقرة 2 (تانر، 969).

(15) الفقرة 3 (تانر، 969).

السبب لا تستطيع الكنيسة أن تنسى أنها قبلت وحي العهد القديم بواسطة ذلك الشعب الذي تنازل الله بحنانه الذي لا يوصف أن يقطع معه العهد القديم؛ ولا تنسى أنها تتغذى من أصل الزيتون الطيب الذي طعمت فيه فروع زيتون الأمم.[16]

فيسوع ومريم والرسل وبولص، والجيل الأول من المسيحيين عمليًا، كانوا بنات وأبناء إبراهيم.[17]

وقد نستخلص من هذه النظرة إلى بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية أنّ الكنيسة الكاثوليكية لا تنظر إلى الديانات الأخرى باعتبارها سبلًا كافيةً للوصول إلى الله في المقام الأول (رغم أنه من الواضح أنّ أتباع هذه الديانات يستطيعون الوصول إلى الخلاص الأبدي). فلا يُصور الفاتيكان الثاني ديانات العالم كأسنانِ مشطٍ متساوية. ويبدو أن الكنيسة تنظر إليهم، في المقابل، بحسب درجات الوحدة مع الكنيسة نفسها، على أنها التعبير الواضح عن ذلك التواصل الذي يريد الله للجنس البشري أن يتبّعه مع الله ذاته وبين بعضه. لذا فإن السؤال الرئيس الذي يتعين علينا أن نطلب طرحه لتقييم شرعية الأديان الأخرى هو على ما يبدو: هل يعمل دين معين، من خلال تعاليمه الأخلاقية وأسلوبه الخاص في التواصل مع الله، على تعزيز وحدة الجنس البشري؟ يُعدّ الدين بنّاءً في المعيار الذي ينشره ويزرع وحدة الشعوب، الوحدة التي لا يُدعى إليها باعتبارها السبب الواقعي لضمان بقائنا، بل تعبيرًا عن أصلنا المشترك ومصيرنا في سرّ الله.

والموقف العام للكنيسة الكاثوليكية في وثائق الفاتيكان الثاني تجاه الأديان

(16) الفقرة 4 (تانر، 970).

(17) للاطلاع على تقييم لما حدث منذ إعلان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية (Nostra aetate)، انظر إلينا بروكاري- فولي Elena Procario-Foley، «Heir or Orphan? Theological Evolution and Devolution before and after Nostra Aetate»، في Vatican ii Forty Years Later، حرره ويليام مادجس William Madges، 308-339، دورية College Theology Society Annual العدد 51 (مارينول، نيويورك: Orbis Books ناشرون، 2006).

العالمية الأخرى هو الاحترام والتقدير للدور الذي تؤديه كل منها لضمان الوحدة والسلام للجنس البشري.

العناصر «البنّاءة» في الديانات الأخرى

ووفقا لما ورد في الفقرة 2 من بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، فإن الأديان العالمية، ولا سيما تلك «المرتبطة بتقدم الثقافة،» تساعد البشر على إيجاد الإجابة على أعمق الأسئلة المتعلقة بالمعنى والحياة، و» تجيب بطرق متنوعة على قلق قلوب البشر.»[18] وهي تحمل «شعاعاً من تلك الحقيقة التي تنير كل الناس.»[19] وتكمن هذه الحقيقة في المقام الأول في التعاليم الاجتماعية والأخلاقية للأديان، على الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية تعترف بعناصر التنسُّك والتأمُّل و»اللجوء إلى الله بثقة نابعةٍ من محبة.»[20] بالإضافة إلى ذلك، تؤكد الفقرة 3، كما أسلفنا، أن المسلمين يعبدون إله إبراهيم ويُعظمون الحياة الأخلاقية وينخرطون في الزهد المتمثل في الصدقات والصيام. أما الفقرة 5 فتنص:

لا نستطيع أن ندعو الله أن الجميع إذا رفضنا أبا نسلك أخويًّا تجاه الناس المخلوقين على صورة الله. فعلاقة الانسان بالله الآب وعلاقته بإخوته البشر مرتبطتان إلى حدّ أن الكتاب يقول: «إنّ من لا يحب لا يعرف الله» (1 يوحنا 4 / 8).[21]

ويقصد بضمير المتكلم في هذا السياق المؤمنين المسيحيين، ولكن الجملة تحتوي على كونية دينيّة ملفتة: كل رجل وكل امرأة، نتيجة علاقتهم بالخالق،

(18) تانر، 969.

(19) ذات المرجع.

(20) ذات المرجع.

(21) ذات المرجع، 971.

هم في الواقع إخوةٌ وأخواتٌ لبعضهم. وهكذا، أينما يحب البشر بعضهم البعض حقًا، يتجلى سرّ الله متجاوزًا جميع الحدود الدينية. وبقدر ما تدفع الأديان من يعتقدون بها إلى العيش من خلال علاقة الإنسان الجوهرية مع الخالق، فإنها تُسهم، على حد تعبير كاتب رؤيا يوحنا book of Revelation، في بناء «جنةٍ جديدةٍ وأرضٍ جديدةٍ» (رؤيا يوحنا 21:1).

لا يمكن استبعاد العناصر الإيجابية أو البنّاءة داخل الثقافات (وبالتالي داخل دياناتها)، باعتبارها معاديةً للتجربة المسيحية، لأن العقيدة المسيحية في نظر المجمع عابرةٌ للثقافات، وإن كانت متجذرة في تاريخ بعينه وفي مجموعة من القصص. ويمكن استخلاص هذه العناصر الإيجابية من الكتابات والطقوس والالتزام والبصيرة الأخلاقية والحكمة أو الأمثال الشعبية والموسيقى والفن والنظام الاجتماعي والفلسفة وأشكال التأمل والممارسات التفكيرية، سواء الروحانية الشعبية أم الرهبانية، ومن الدروس المستفادة من تاريخ حافلٍ بالآلام. ولا ينبغي إدخال العناصر إلى العقيدة المسيحية دون تمييز لاهوتي، ولكن وجود هذه العناصر، بحد ذاته، يُسهم في تهيئة مناخٍ من التفاهم والتسامح المتبادلين. أما أهم العناصر البنّاءة على الإطلاق فهي الرغبة، المولودة من أعماق التجربة الدينية، في الوحدة وفي السلام.

أيّ التعاليم تبرّر التسامح وأيها يدعو للتعصب؟

قد لا يكون لفظ التسامح صالحاً للاستخدام، من منظور كاثوليكي، لأنه بالنسبة للبعض يجتنب مفهوم الحقيقة. ولقد فسّر جوزيف راتزينجر Joseph Ratzinger (الذي أصبح الآن البابا بنديكت السادس عشر) الصعوبة على هذا النحو:

هل يتعارض التسامح مع الإيمان بالحقيقة المُنكشفة؟ أو بعبارة أخرى: هل يتوافق الإيمان المسيحي مع الحداثة؟ وإذا كان التسامح أحد أسسِ العصر الحديث، أفلا يكون الادعاء بالوصول إلى الحقيقة الجوهرية هو افتراضٌ باطلٌ ولا بد من رفضه إذا أُريد كسر دوامة العنف التي تشوب تاريخ الأديان؟ في مواجهة المسيحية مع العالم اليوم، يصبح هذا التساؤل أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى، وينتشر الاعتقاد، على نطاق أوسع من أي وقت مضى، بأن التخلي عن ادعاء التفرد بالحقيقة في العقيدة المسيحية، هو الشرط الأساسي للسلام العالمي الجديد، وهو المتطلب الرئيس لأي مصالحة بين المسيحية والحداثة.[22]

وفي محاولة للإجابة على هذا التساؤل، حاجج الكاردينال راتزينجر آنذاك، مستشهدًا بنص هام من العهد الجديد: «الحقيقة والحب متطابقان. تشكل هذه الجملة، إن فُهم كل مطلبها، ضمانةً أكيدةً للتسامح؛ مترابطةً مع الحقيقة وسلاحها الوحيد هو نفسها، وبالتالي، الحب.»[23] ويشكل التسامح وحده أرضيةً غير ثابتةٍ لبناء وحدة الجنس البشري، تحديدًا لأنّ عقل الإنسان يبحث عن الحقيقة؛ والحقيقة بحسب أفلاطون لا تنفصل عن الخير، وعن سرّ الله يقتبس الكاردينال هنا مُرقص (10:18).[24] فضلًا عن ذلك، لا يستطيع المرء ذكر الحقيقة دون أخذ مفهوم الحرية بعين الاعتبار، وكرامة الإنسان أيضًا، كما يفعل المُجمع. وقد نقول نتيجةً لذلك: إنّ مفهوم التسامح الديني لا ينفصل عن

---

(22) الكاردينال جوزيف راتزينجر، Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions (سان فرانسيسكو: دار نشر 210، 2004، Ignatius Press).

(23) ذات المرجع، 231. يقول النص: «ومن لا يحب لم يعرف الله، لأن الله محبة» (رسالة يوحنا الأولى 4:8).

(24) ذات المرجع، 230. نص الإنجيل: «لماذا تدعوني صالحًا؟ ليس أحدٌ صالحًا إلا واحدٌ وهو الله.» تبحث الصفحات 231-258 من Truth and Tolerance في العلاقة بين الحقيقة والحرية، بالرغم من عدم استنادها إلى بيان الحرية الدينية (Dignitatis humanae) للمجمع بتاتًا.

مفاهيم الحقيقة والحرية.[25] وقد تطوّرت فكرة التسامح الديني جدًا بكلّ تأكيد. يشرح عالم اللاهوت الأمريكي جون كورتني موراي John Courtney Murray، الذي كتب قبل وقت قصير من التصويت على النص النهائي لبيان الحرية الدينية وإشهاره قبل نحو أربعين عامًا، المبررات التي عفا عليها الزمن التي أعاقت صدور البيان: ترتكز نظرية التسامح الديني على القول، الذي يعتبر بدهيًا، بأنه ليس للضلالة حقوق، وبأنّ الحقيقة فقط تملك حقوقًا، حقوقًا حصريةً. ويُستنتج من هذه البديهيّة نظريةٌ قانونية تميّز بين «الأطروحة» و»الفرضية». وتؤكد الأطروحة أنّ الكاثوليكية، في حد ذاتها ومن حيث المبدأ، ينبغي أن تُكرّس» كدين الدولة» الوحيد، لأنها الدين الحقيقي الوحيد. ونظرًا لتأسيس التكريس، مما يترتب عليه نتيجةٌ منطقيةٌ وقانونيةٌ مفادها أنه لا يمكن السماح لأي دينٍ آخرٍ، في حد ذاته ومن حيث المبدأ، بالظهور العلني أو العمل داخل الدولة (التي تعتبر عادةً في هذه النظرية، مفهومٌ متطابقٌ وممتدٌ مع المجتمع). ليس للضلالة حقوق. وبالتالي فمن الواجب كبتُ الضلالة كلما وحيثما أمكن؛ تطبق قاعدة التعصب هنا. ولكنه من الممكن التسامح مع الخطأ عندما يكون التسامح ضروريًا كما تُمليه الظروف، أي عندما يكون التعصب مستحيلاً؛ ويبقى التسامح هو الاستثناء. ولذلك التسامح هو «فرضية»، وهو تسليمٌ لأمرٍ واقعٍ، وأقلّ الشرّين.[26]

(25) أشار ديفيد هولينباخ David Hollenbach، وهو عالم أخلاقيات كاثوليكي، إلى أن التسامح يمكن أن يؤدي في الواقع إلى تعميق الفتور في المجتمع، لأنه يميل إلى «تحييد النزاعات المحتملة.» يكتب: «كانت الاستجابة القياسية لتنوع الجماعات وأنظمة القيم في الثقافة السياسية الغربية بمثابة التماسٍ لفضيلة التسامح لفترة طويلة. فالتسامح هو موقف يحفظ حرية العيش دون تدخل الآخرين للجميع ويتفادى إدخال مفاهيم الخير الإنساني الكامل في الخطاب السياسي. وعندما تخرف تعددية الجماعات المختلفة نحو نقطة صراعٍ بين الجماعات، له أبعاد عرقيةٌ أو طبقيةٌ أو دينيةٌ، فإن التسامح الخالص يمكن أن يصبح استراتيجيةً مشابهة لاستراتيجية النعامة التي دفنت رأسها في الرمال.» انظرمقالة هولينباخ ««Is Tolerance Enough?» «The Catholic University and the Common Good» دورية Conversations on Jesuit Higher Education العدد 13 (1998): 8.

(26) لعب جون كورتني موراي، اليسوعي دورًا بارزًا في تطوير المرسوم المجمعي حول الحرية الدينية. ويمكن الاطلاع على تقريره المعنون «الحرية الدينية» «Religious Freedom» على الرابط http://www.georgetown.edu/users/j1h3/Murray/1965ib.htm.

وبحسب بعض مرتادي المجمع، يبدو أن موراي يشير ضمنيًا إلى أنه لابد من «التسامح» مع الأديان الأخرى، لأن البديل لن يكون حروبًا عقدية حول من يمتلك الحقيقة فحسب، بل حالة من عدم الاستقرار السياسي أيضًا.

يمثّل بيان الحرية الدينية تقدمًا كبيرًا في تعاليم الكنيسة حول الضمير والدين. ويرى الإعلان أن البشر ملزمون أخلاقيًا بالبحث عن الحقيقة بشأن أصل حياتهم ومصيرها، لأنهم قد وُهبوا العقل (الفقرة 1 و3). وليس هذا بالاقتراح الجديد على اللاهوت الكاثوليكي بطبيعة الحال، إذ أخذ بولص منحىً مشابهًا في الفصل الافتتاحي من رسالته إلى رومية.[27] وتصرّ الكنيسة الكاثوليكية أيضًا على أنّ هذا البحث سيوجّه البشر في النهاية نحو السرّ الإلهي المتجسّد في يسوع المسيح. ونؤكّد من جديدٍ أنّ هذا الاقتراح يعكس اقتناعًا تعيدنا نشأته إلى الكنيسة المبكرة وإلى العبارة المشهورة للمدافع المسيحي في القرن الثاني جاستن الشهيد: «بذور الكلمة.»[28] غير أنّ المجمع يصرّ أيضًا على أن أي رد فعل نحو الله لا يمكن إلا أن يكون استجابةً إيمانيةً، وأنّ مثل هذا الإيمان لا يمكن أن يكون غصبًا، بل يجب أن ينبع من الحرية (الفقرة 2). والحرية الدينية هي حق أساسيٌ من حقوق الإنسان. ولا يمكن للدين أن يتفوق على الضمير مهما كنّا على يقينٍ من وجود الله والطاعة التي يستوجبها. وينص البيان على ما يلي:

بيدَ أنَّ وعيَ الضميرِ يُمكّنُ الإنسانَ من إدراكِ أحكامِ الشريعةِ الإلهية ومن

---

(27) انظر رسالة إلى رومية 1:18-23.

(28) تظهر عبارة «بذور الكلمة» في الفقر رقم 11 من قرار النشاط الإرسالي للكنيسة (Ad gentes). ويبدو أن هذه العبارة تعادل عبارة «قبس من تلك الحقيقة يستنير به الجميع.» في الفقرة 2 من إعلان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية (Nostra aetate) (انظر تانر 1020 و969). في الفصل 13 من المدافعة الثانية Second Apology، لاحظ جاستن كيف شارك الفلاسفة والشعراء والمؤرخين في «الكلمة الإلهية الأساسية» «the seminal Divine Word.» وعرف من تجربته أوجه التشابه والاختلاف بين تعاليم أفلاطون وتعاليم المسيح. يخبرنا جاستن: «الواقع أن كل الكتّاب، ومن خلال بذرة الكلمة المُوطنة التي زرعت فيهم، كان لديهم قبس خافت من الحقيقة.» انظر جاستن الشهيد، المدافعة الثانية في كتابات جاستن الشهيد The Second Apology in Writings of Saint Justin Martyr، The Fathers of the Church (نيويورك: دار نشر 133، 1984، Christian (Heritage, Inc.

ثمَّ فعليهِ أن يتبعَها بإخلاصٍ في كلِّ نواحي حياتِه ليَصِل إلى غايته التي هي الله تعالى. فلا يجوزُ أن يكره الإنسانُ على ما يُخالف ضميره، ولا يجوزُ أيضًا أن يُمَنَع مِن القيام بما يُملي عليه ضميره وبنوعٍ خاص فيما يَمسّ شؤونه الدينية. وممارسة الدين في صميمها ترتكز قبل كلّ شيء على أفعالٍ باطنية اختيارية حرة، يقوم بها الإنسانُ ليتصل بالله مباشرةً، ومثل هذه الأفعال لا تملك أيّة سلطة بشرية أن تفرضها أو أن تمنعها.[29]

ولئن كان من حق الجماعات الدينية أن تشارك رسالتها مع الآخرين، فإنها قد لا تفعل ذلك بطرق تضر بحرية شخص آخر: «إلا أنه يحظَرُ دائمًا في نشرِ الإيمان وفي إدخالِ المُمارسات الدينية أن يُعمَدَ إلى أيّ نوعٍ من الأعمال التي يُستشفُّ فيها الإكراهُ، أو الإقناعُ التمويهي أو الذي لا يَخلو من مُراوغة، ولا سيَّما إذا كان موجّها إلى أُمّيين أو إلى مُعوزين.»[30] ولا يُقرّ الكتاب المقدس، الكشف الإلهي، صراحةً حقّ الشّخص في التحرر من الإكراه والضغط في إبداء التصديق الدينيّ، ولكن هكذا كان مثال المسيح بالتأكيد (الفقرة رقم 9 و11). وينص البيان صراحةً على ما ورد ضمنيًا في الكتاب المقدس:

في رأس المبادئ المُهمّة التي يقومُ عليها التعليم الكاثوليكيّ، التي انطوتْ عليها كلمةُ الله وتردَّدتْ على ألسِنةِ الآباء في غير انقطاعٍ أنَّ الإنسانَ لا يَستَجيبُ دعوةَ الله إلى الإيمان إلا طوعًا وفي حرية إرادة، ومن ثمَّ فلا يجوزُ الضَّغطُ على أحد ليعتنِقَ الإيمانَ مُكرهًا. وهكذا فمن أشدِّ الأمور مُناسبةً لطبيعةِ الإيمان أن يَتجنَّبَ الناسُ، في أمورِ الدين، كلَّ نوعٍ من أنواعِ الضغط.[31]

ومع ذلك استغرقت الكنيسة الكاثوليكية قرونًا للاعتراف بوجود هذا الحق وأهميته. ويقول البيان في هذا السياق:

---

(29) الفقرة 3 (تانر، 1003).

(30) الفقرة 4 (تانر، 1004).

(31) الفقرة 10 (تانر، 1006-07).

وهكذا عملت خميرةُ الإنجيلِ طويلًا في الذهنِ البشريّ، وأسهمت في تعميقِ مفاهيمِ الكرامةِ الإنسانية خلالَ العصورِ كما أسهمت في نموِّ الاقتناعِ بأن في الأمورِ الدينية يجب أن يُصانَ الإنسانُ طيلةَ حياتِهِ، بعيدًا عن أيِّ ضغطٍ بشري.(32)

وربما كان أحد أسباب تباطؤ المجتمع الكاثوليكي في الوصول إلى هذه الرؤية، هو الطريقة السطحية التي كثيرًا ما فُسرت بها نصوص متّى 28:19-20 فيما يتصل بتعليم جميع الأمم. حيث يقول النص: «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس، وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به.» وتؤخذ هذه الكلمات الأخيرة التي ألقاها يسوع على أتباعه على أنّها «أوامر إلهية» (الفقرة رقم 14). وعليه تُمنح مهمة الكنيسة الكاثوليكية في التدريس والمعمودية أعلى سلطة دينية، وسيكون كل من يرفض الاستماع والانتباه بالتالي مقاومًا لله، ومن يقاوم الله يصبح مذنبًا بالخطيئة. وفي ذلك، لا يترك التفسير الضيق لآيات إنجيل متّى 28: 20-19 سوى الخيار التالي: إما أن يفتح المرء قلبه للرسالة المسيحية، أو أن يعزل نفسه عن الله.(33)

ومع ذلك، فإن الإنسان، بضميره المقدّس، لا يخرج أبدًا خارج الدائرة الإنسانية في هذا النوع المؤسف من الاستقلال الذي يأتي مع العزلة. ويعلق جيوسيب البيريجو Giuseppe Alberigo قائلًا:

يتجنب النص التفسير الانفرادي لحرية الضمير؛ أي لا يسمح لمفهومٍ خاصٍ بحتٍ للدين متأصلٍ في نظرية تسامحٍ لا أدرية (Agnostic) بالشيوع في الحياة العامة، ويضع جميع الأديان في ذات المستوى؛ وهو لا يمنح الدولة قوامةً على

---

(32) الفقرة 12 (تانر، 1009). التأكيد مُضاف.

(33) مرقص 16: 15-16 يحمل رسالة مشابهة. والخطوة التالية التي لن آخذها هنا تتلخص في التمّعن في مرسوم الفاتيكان الثاني حول النشاط التبشيري للكنيسة (Ad gentes) إلى جانب رسالة يوحنا بولص الثاني المنشورة في السابع من ديسمبر 1990، «بشأن الصلاحية الدائمة للولاية التبشيرية للكنيسة،» (Redemptoris mission)، التي كتبها بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة والعشرين لقرار النشاط الإرسالي للكنيسة (Ad gentes). يمكن الاطلاع على المنشور على الموقع الإلكتروني للفاتيكان.

الدين، ولكن في المقابل لا يمكن للأديان ولا للكنائس تطويع الإكراه الذي ترعاه الدولة للحفاظ على مكانتها العامّة.[34]

وربما ينبغي التأكيد على النقطة الأخيرة من هذا النص. فعندما تتفق الكنيسة الكاثوليكية، أو أي ديانة كانت، مع الدولة بموجب معاهدةٍ أو بموجب التقاليد والأعراف، يصبح التعصب واردًا وكثيرًا ما يتبعه القمع. وعليه وبغض النظر عن مدى وجاهة ادعاءات الوصول إلى كشف الحقيقة، لا يحق للدين أبدًا أن ينتهك الحرية الفردية. ويمكن كذلك وصف الحقيقة الدينية بأنها «متواضعة» بالفعل؛ فهي لا تسعى ولا تحتاج إلى القوة والامتيازات لإثبات نفسها وحمايتها.

الآليات الاجتماعية والثقافية التي تُمكن أو تُعطل التسامح الديني

ومن بين أكثر المواضيع اللاهوتية إثارةً في السنوات الأخيرة موضوع «الانثقاف» «Inculturation.» فنظرًا لتواجد الكنيسة الكاثوليكية في العديد من المجتمعات والثقافات المختلفة، فقد حرصت على الترحيب بعناصر ثقافات الشعوب الأصيلة التي ساعدت الناس على اعتناق الإيمان المسيحي وممارسته في إطار ثقافاتهم.[35] وفي حين أنّ الانثقاف ليس بالأمر الجديد على تجربة الكنيسة، فإن حقيقة شدّة تشرب الثقافة الغربية، لقرون عديدة، للإيمان المسيحي، أعمى علماء اللاهوت عما يحدث عندما تدخل الروايات المسيحية وتُرسخ نفسها في مختلف الأوساط الثقافية. كان الاختلاف بين حقيقة الطروح العقدية وأشكال اللغة أو الفكر التي يتم من خلالها التعبير عن هذه الحقائق ضئيلًا إلى حد أنه يكاد يكون معدومًا، بالنسبة للاهوت المدرسي (الفلسفي) الذي كان يسيطر على الحياة الفكرية الكاثوليكية قبل المجمع الفاتيكاني الثاني. ولم يُلاحظ وجود أيّ تنوعٍ أو

---

(34) جيوسيب البيريجو وجوزيف كومونتشاك، محررون، History of Vatican ii (مارينول، نيويورك، ولويفن، بلجيكا: Books وPeeters ناشرون، 2003، 5: 453).

(35) انظر مثلًا مايكل بولص جلاجر Michael Paul Gallagher، Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture (ماوها، نيوجيرسي: دار نشر باوليست Paulist Press، 1998)؛ إيلوارد شورتر Aylward Shorter،Toward a Theology of Inculturation (مارينول، نيويورك: Orbis Books ناشرون، 1989).

تعدديةٍ داخل التقاليد اللاهوتية والروحية والشعائرية للمجتمع الكاثوليكي.[36]

وقد اعترف الفاتيكان الثاني بأهمية الانثقاف في القرار الخاص بنشاط الكنيسة الإرسالي في موضعين. حيث أورد المُجمع، رابطًا الانثقاف بتجسد المسيح:

لكي تستطيعَ الكنيسةُ أن تقدّم للجميع سرَّ الخلاص والحياة الآتية من لدُنِ الله، يلزمها أن تتسلل في جموعِ هذه الجماعات كلّها [التي لم تطّلع قط على الإنجيل] يحرّكها الدافع نفسُه الذي حملَ المسيح، في تجسُده، على التقيّد بالأوضاع الاجتماعية والثقافية التي كانت ثابتةً فيما بين البشر الذين عايشهم.[37]

والفكرة هنا أنّ السرّ الإلهي قد أرسى نمط الممارسة التبشيرية التي تلت من قبل تلاميذ المسيحية، من خلال «تكييف» ذاتها في سياق معيّن.

ويدخل المقطع الثاني في قدر أكبر من التفاصيل:

إنّ الزرع الذي هو كلمة الله، إذا نبتَ في أرضٍ صالحةٍ يرويها الندى الإلهي، يمتصّ المائية، ويحوّلها ويستوعبها في ذاته لكي يحمل في النهاية ثمرًا كثيرًا. ومما لا شك فيه أنه على غِرار تدبير التجسد ... مقايضة عجيبةٍ في امتصاص ثرواتِ الأمم كلّها التي أُعطيَتْ للمسيحي ميراثًا. إنها تَقترِضُ من عاداتِ شعوبها ومن تقاليدها، من حكمتِها وتعاليمِها، من فنونِها وأنظمتها، كلَّ ما من شأنه أن يؤول إلى الاعترافِ بمجدِ الخالقِ. هكذا تتضح معالم الطريق إلى تكيّفٍ أعمق في جميع

(36) تحتوي الفقرة 4 من مرسوم النظام المسكوني (Unitatis redintegratio) على هذا التأكيد الملحوظ على التنوع والتعدد. «ينبغي على جميع من في الكنيسة الحفاظ على الوحدة في جوهرها. ولكن اسمحوا للجميع، بحسب الهبات التي تلقوها، أن يحافظوا على الحرية اللائقة في مختلف أشكال حياتهم الروحية، وعلى الانضباط في ممارسة شعائرهم المختلفة، بل حتى في تفسيراتهم اللاهوتية لكشف الحقيقة» (تانر، 912). ولاحقًا في الفقرة 17: «إن ما قيل للتو عن التنوع المشروع لا بدّ أن يُعتبر مُطبَّقًا أيضًا على الاختلافات في التعبير اللاهوتي عن الفقه. وفي دراسة الكشف عن الحقيقة، اتبع الشرق والغرب أساليب مختلفة، واتخذوا خطوات مختلفةً نحو فهم والاعتراف بحقيقة الله. من غير المستغرب إذًا أن يقترب تقليدٌ واحد من حين لآخَر من تقديرٍ تامٍ لبعض جوانب سرّ الكشف أكثر من غيره، أو أن يعبر عنه بشكلٍ أفضل.» (تانر، 917).

(37) الفقرة 10 (تانر، 1019-20).

مجالات الحياة المسيحية [بمساعدة التفكر اللاهوتي السليم] ويُوفَّقُ ما بين الحياة المسيحية وطبيعة كل ثقافة وطابعها، وتنتظم التقاليد الخاصة وميزات كل أسرة من أسَر الشعوب، وقد أنارها نور الإنجيل، تنتظم في الوحدة الكاثوليكية.(38)

ويشجع التعرض للسياقات الثقافية والاجتماعية الجديدة على السماحة، كلما مكّن هذا التعرض الكنيسة الكاثوليكية من تكييف نفسها مع التنوع. وينطبق الأمر ذاته على التعددية داخل المجتمع؛ حيث يمكن لتجربة التعددية أن تحفز استجابات دفاعية داخل أي فئة تخشى فقدان هويتها التاريخية والثقافية. لكن البديل، وهو بناءُ جدران عازلةٍ نظرية، واللجوء إلى القوالب النمطية، وتشييد أحياء الجيتو المعزولة، ليس صحيًا من الناحية الاجتماعية، ولا ضمانًا لبقاء الجماعة. كما أنّ التعددية تشجع على التسامح الديني، إلى درجة تقبل التعددية دون التأسف لوجودها باعتبارها حقيقةً واقعية، وهي قوة أخرى من القوى التصورية الإيجابية التي بدأها الفاتيكان الثاني. يستحق هذا الانفتاح بعض الاهتمام.

وفي ذلك، قال البابا يوحنا الثالث والعشرون في كلمته الافتتاحية أمام المجمع:

يتعين علينا أحيانًا، في أثناء ممارسة مهامنا الرعوية اليومية، أن نستمع، آسفين، إلى أصوات الناس الذين لا يتمتعون بقدرٍ كبيرٍ من التقدير أو التدبير، على الرغم من أنهم يتّقدون حماسًا. ولا يستطيعون رؤيةَ أي شيء في هذا العصر الحديث سوى المراوغة والخراب. يقولون: إن عصرنا يزداد سوءًا بالمقارنة مع حقبة الماضي، ويتصرفون كما لو أنهم لم يتعلموا شيئًا من التاريخ، الذي هو رغم ذلك معلّم الحياة. هم يتصرفون كما لو أن كل ما سبق كان انتصارًا تامًا، للفكرة ولحياة المسيحيين، وللحرية الدينية السليمة، في عصر المجمعات السابقة.

(38) العدد 22 (تانر، 1030-31). تتناول الفقرة 4 من دستورِ الشعيرةِ المقدسةِ (Constitution on the Sacred Liturgy Sacrosanctum concilium) قضيةً حساسةً وحيويةً في ذات الوقت، وهي كيفية دمج «العناصر المستمدة من التقاليد والمواهب الخاصة للشعوب الفردية» في العبادة (تانر، 829).

ونرى أنه يتعين أن نختلف مع نُذُر الظلام هؤلاء، الذين دائمًا ما يتوقعون الكارثة، كما لو كانت نهاية العالم وشيكة. وتقودنا العناية الإلهية، في الترتيب الحالي للأمور، إلى نظامٍ جديدٍ من العلاقات الإنسانية...[39]

وتناول المجمع الفاتيكاني الثاني العالم الحديث من منظورٍ واثقٍ مفاده أن روح الله تعمل على مرّ البشرية. ولم يكن الغرض من المجمع تحديد الخطأ وإدانته، بل ملاحظة ما هو جيد وإيجابي وإقراره. حيث قال البابا يوحنا الثالث والعشرون لاحقًا في كلمته أمام المجمع:

كان من الواضح عند انطلاقة المجمع الفاتيكاني الثاني، كما هو الحال دائمًا، أن حقيقة الرب ستبقى إلى الأبد. ونحن نرى، في الواقع، كلما خَلَف عصرٌ آخرَ، أن آراء الناس تتبع بعضها بعضًا وتُقصي بعضها بعضًا. وغالبًا ما تختفي الضلالات بالسرعة التي تظهر بها، كالضباب في مواجهة الشمس.

ولطالما عارضت الكنيسة هذه الضلالات. وكثيرًا ما أدانتها بلهجةٍ شديدةٍ للغاية. ولكن تفضل عروس المسيح Spouse of Christ في الوقتٍ الحاضر استخدام ترياق الرحمة بدلًا من ترياق التشدّد. وترى أنها تلبي احتياجات الوقت الراهن أكثر من خلال إثبات صحة تعاليمها، بدلًا من الإدانات. حيث إن [الناس اليوم] مؤمنون إيمانًا عميقًا بكرامة الإنسان وكمال شخصه، إضافةً إلى الواجبات التي ينطوي عليها ذلك. والأهم من ذلك أن التجربة علمت الناس أن العنف الذي يمارسونه على الآخرين، واستخدام قوة السلاح، والسيطرة السياسية، لا تساعد على الإطلاق في التوصل إلى حلٍّ سعيدٍ للمشاكل العظيمة التي ابتلوا بها.[40]

(39) The Documents of Vatican II، حرره والتر م. أبوت (نيويورك: دار نشر Herder & Herder ودار نشر Association Press)، 1996، 712. للاطلاع على تاريخ المجمع، انظر جيوسيب البيريجو Giuseppe Alberigo، A Brief History of Vatican ii (مارينول، نيويورك: دار نشر Orbis Books، 2006).

(40) أبوت، 715، Documents-16.

ويبقى مدى استمرارية الفاتيكان الثاني من الماضي أو انقطاعه عن الماضي مسألةً ملحّة جدًا. فكانت الكنيسة الكاثوليكية بطيئةً في الاعتراف بالحقيقة التاريخية للتطور العقدي، وبطيئة بنفس القدر في استصواب حقيقةٍ مفادها أن كل مؤسسة بشرية (وبياناتها) مشروطةً إلى حدٍ كبيرٍ بالوقت والثقافة. في الواقع، لفت يوحنا الثالث والعشرون الانتباه إلى الاختلافات بين جوهر الطروح العقدية وطريقة التعبير عنها، مع مراعاة «أساليب البحث» و«الأشكال الأدبية للفكر الحديث».[41]

غير أنّ التطور العقدي يشتمل على أكثر من مجرّد إعادة صياغة التعاليم القديمة؛ فهو مُتعلّقٌ بالحداثة، وفي بعض الأحيان بالتصحيح.[42] لكن الكنيسة الكاثوليكية قدّمت مذاهبها، على مر العصور، على أنها «حقائق»، واعتبرت أن «الحقيقة» هي في جوهرها أبدية وغير متغيّرة، وهو موقفٌ فلسفيٌ جعل من مفهوم التطور المذهبي في البداية أمرًا خطيرًا من الناحية العقدية. ورغم أنني لا أريد أن أتطرّق إلى الأسئلة المحيطة بالتطور العقدي في هذه الورقة، إلا أنني أعتقد أن ملاحظة المؤرخ الثقافي تشارلز فريمان Charles Freeman جديرة بالاقتباس:

فالعقل وسيلة إيجاد الحقائق من خلال الاستنباط والاستقراء. قد تكون هذه الحقائق مهمّةً في حد ذاتها لمساعدتنا على فهم من نحن (نظرية التطور)، ولكنها أيضًا غيرت حياة الإنسان، من خلال الطبّ على سبيل المثال. ولدينا الحرية في تطبيق حصيلة الفكر المنطقي على بعض من أهمّ احتياجاتنا، في العديد من المجالات، بنجاحٍ هائل. ومع ذلك، فإن ضرورة التسامح تعتبر متجذرة في تقاليد الفكر العقلاني. فهي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تتقدم بها. وغالبًا ما

(41) ذات المرجع، 715.

(42) انظر مثلًا، جون ت. نونان: John T. Noonan، A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching (نوتر دام، إنديانا: مطبوعات جامعة نوتر دام، 2005).

يُقدّم العقل أيضًا معايير خارجيةً للحقيقة من الدليل التجريبيّ على سبيل المثال. ويساعد هذا على استبعاد العداء الشخصي من المناظرات، إذ إن المنازعات حول تفسير الأدلة الخارجية عادة ما تكون أقل ضراوة من المنازعات بين البشر الذين يناضلون من أجل تأكيد سلطتهم الشخصية أو الحفاظ عليها. وبحسب التاريخ فإن النزاعات بين الأديان تميل إلى أن تكون فتّاكةً أكثر من تلك بين العلماء! ومن هذا المنطلق، كان ثمن الافتراض بإمكانيّة وجود يقين مذهبي غاليًا.

وبالتالي، يصبح تحديد المجالات التي يكون فيها اليقين ممكنًا وتلك التي لا يكون فيها ممكنًا أمرًا مُلحًا من الناحية الفلسفية. كان هذا إنجازٌ آخر من الإنجازات الفكرية لليونانيين. فبخلاف رأي أفلاطون، فهموا أن طبيعة الإله، إن وُجدت هذه القوة الروحية، لا يمكن إدراكها عندما يغيب الدليل الخارجي عليها. ولا تأتي المشاكل الموصوفة في هذا الكتاب من تعاليم يسوع أو من طبيعة المسيحيين أنفسهم (ولو أن المرء يستطيع أن يردّهم إلى بولص)، بل من التصميم على الإدلاء بتصريحات «مؤكدة» عن الله. ومن المؤسف أن الضغوط الرامية إلى إعلان هذه التصريحات، التي كان الكثير منها سياسيًا واقتصاديًا، ازدادت بإدخال مفهوم الحياة الآخرة، الذي يُعاقَب فيه المعظم إلى الأبد لعدم الالتزام بما قُرّر في نهاية المطاف أن يكون الحنيف.[43]

وتبدو المشكلة واضحةً نوعًا ما بالنسبة للدين عندما نبدأ بالحديث عن الحقائق. فإذا كان أحد الأديان صحيحًا، فإن الديانات الأخرى تعتبر منطقيًا كاذبة. أمّا على نطاقٍ أضيق، فإذا كانت إحدى الكنائس تدّعي التفرّد بالحقيقة كاملةً، فإن الطوائف الإيمانية الأخرى تكون معيبةً بدرجة أو بأخرى، وهو موقفٌ غريبٌ ليتخذه المرء عندما يحاول في ذات الوقت تشجيع الحوار المسكوني. وقد

(43) شارلز فريمان، The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason (نيويورك: ألفرد أ. كنوبف 337، 2003، 38-Alfred A. Knopf).

حاول الفاتيكان الثاني تجاوز هذا المأزق، على الأقل لأجل عيشنا إلى جانب بعضنا، باقتراح وجود «تسلسلٍ هرميٍ للحقائق.»[44] فقد اختار الفاتيكان الثاني تركيز التفكير على درجات الوحدة، أي مستويات أو دوائر الإيمان المشترك حول العلاقة بين البشر والإله والحياة الأخلاقية، بدلًا من التفكير في درجات الانفصال. ولا يبدو أن التسامح ممكن كلما بدأنا في قياس دينٍ آخرٍ من حيث الحقيقة والخطأ، لأن الاستجابة الوحيدة الممكنة للخطأ هو تصحيحه أو إلغاؤه.

يتطلّب الفهم اللاهوتي الصحيح للحقيقة أن نميّز بين مفهوم الحقيقة ومفهوم الصواب. فتُحدّد صِحّة الطروح الفقهية، شأنها شأن الطروح عمومًا، من عدمها بحسب إطارٍ مفاهيمي أساسي. وكثيرًا ما تتغير تلك الأطر مع تقدم فهم الإنسان. فعندما تتغير، قد يتبين أنّ ما اعتبر صحيحًا أو منطقيًا في وقتٍ ما، هو غير صحيحٍ بموجب قاعدةٍ أو معيار لاحق. غير أن مفهوم الحقيقة ينطوي على أكثر من مجرّد الإدلاء ببيانات صحيحة. فالحقيقة لا يمكن اكتشافها بصرف النظر عن «فعل» أو عيش ما يعتبره المرء «صحيحًا». وبالتالي، كثيرًا ما يُنظر إلى الحقيقة الدينية على أنها «طريقٌ» أو «سبيلٌ» يؤدي إلى الحرية والحياة والتنوير والاكتمال والتواصل والسلام. والسبيل هو الالتزام بهذه «الحقيقة» في الأفعال. وعليه يتعين على المرء أن يبدأ بدراسة الممارسات اليومية لأتباع أيّ دينٍ أو كنيسة، من أجل تقييمهم، وكيف يصبح هؤلاء الأتباع كاملين وأكثر اكتمالًا كبشر، من خلال تلك الممارسات. على أنّ الحقيقة مرتبطةٌ في نهاية المطاف بالإيمان، مهما بدا ذلك غير متوقّع. لكن الأرثوذكسية في المقابل هي مسألة صوابٍ عقدي. دأبت الكنيسة القديمة على توضيح ما ورد على هيئة سرديّة في الإنجيل وجعله منطقيًا، في أثناء صياغة معتقداتها في العقيدة. لكن

(44) تظهر هذه العبارة الشهيرة في الفقرة 11 من مرسوم النظام المسكوني (Unitatis redintegratio) الذي أصدره الفاتيكان الثاني: «عند مقارنة العقائد بعضها ببعض، ينبغي أن يتذكّر [اللاهوتيون الكاثوليك إضافةً للمسيحيين الآخرين في دراسة مشتركة للأسرار الإلهية] وجود ترتيبٍ أو» تسلسلٍ هرميٍ» للحقائق في العقيدة الكاثوليكية، لأنها تختلف في ترابطها مع أساس العقيدة المسيحية» (تانر، 915).

من المهم أن نتذكر أن مدلولات الكتاب المقدس حول الحقيقة مرتبطةٌ بعلم الآخرة أكثر من ارتباطها بعلم الماورائيات. ولا يزال الأفق الفكري والديني للإنجيل مرتبطًا بعلم الآخرة. والحقيقة، شأنها شأن مفهوم إنجيل مملكة الله، تحمل علامةً بالفعل/ليس بعد.

لقد قدم الفاتيكان الثاني تصورًا للكشف الإلهي الذي تميّز بأنه شخصي ومرتبط بطبيعة العلاقة. فالكشف لا يتكونّ من الكثير من الطروح، بل من التواصل من الله أو مشاركته ذاته مع البشر.[45] ومع ذلك، ينطوي النهج العلاقيّ الشخصي للكشف عن الحقيقة على تصوّرٍ شخصيٍّ وعلاقيٍ للحقيقة، ولا يمكن إلا للتصوّر الشخصيّ والعلاقيّ للحقيقة أنْ يكونَ الأساسَ اللاهوتي للتسامح الديني الصادق. وقد لاً يشكّل الفاتيكان الثاني الكلمة الأخيرة للكنيسة الكاثوليكية حول علاقة الكنيسة بالأديان الأخرى، لكن المجمع قد أبدى حساسيةً ملحوظةً اتجاه وجود وعمل الروح خارج الحدود الروحية والعقدية للكنيسة.

وبرأيي، فإن أكثر الوسائل فاعليةً وموثوقيةً لتعزيز السماحة الدينية التي يقدمها الفاتيكان الثاني هي الاتصال والحوار المسكونيين. فقد فتح المجمع الباب أمام العبادة الجماعية للكاثوليك وغيرهم من المسيحيين في ظل «ظروف معيّنةٍ خاصة.» مّما شجّع الكاثوليك على «التعرف على نظرة زملائهم المسيحيين المنفصلين» عنهم: «تاريخهم وحياتهم الروحية والشعائرية ونفسيتهم الدينية وثقافتهم.»[46] كما حثّ على عقد اجتماعاتٍ بين المجموعات المسيحية لمناقشة الإشكاليات اللاهوتيّة. واستلزم هذا تدريس دروس اللاهوت في المدارس الكاثوليكية والمدارس

(45) مقتبسًا من الفقرة 2 من الدستور العقدي للمجمع عن الكشف الإلهي (Dei verbum): «لقد سرّ الله في عليائه وحكمته أن يكشف عن نفسه، فيكشف عن كونه الله... بمحبته العظيمة يتحدث إلى البشر كأصدقاء، كي يدعوهم ويستقبلهم في علاقة مع نفسه» (تانر 972؛ التأكيد مضاف). وبعبارة أخرى، يعني الكشف أن السرّ الإلهي يشارك البشر نفسه، والاقتراحات الفقهية والنصوص الإنجيلية هي تعبيرات لغوية محدودةٌ عن تواصل الله.

(46) مرسوم النظام المسكوني (Unitatis redintegratio)، الفقرة رقم 8 و9 (تانر، 914).

الإلهية بطريقة تتسم بالحساسية المسكونية. ويمكن للكاثوليك أن يتعاونوا مع غيرهم في أعمال العدالة الاجتماعية وصنع السلام.[47] كما ذكّر المجمع الكاثوليكي أنهمّ متحدون بشدةٍ مع العديد من المجموعات المسيحية الأخرى من خلال المعمودية المشتركة.[48]

(47) ذات المرجع، الفقرة 9-12 (تانر، 914-15).

(48) ذات المرجع، الفقرة 22 (تانر، 919). ولمعرفة مدى جدية الكنيسة في التعامل مع دعوة الفاتيكان الثاني إلى الحوار، انظر فرانشيسكو جويا Francesco Gioia، محرر، Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995) (بوسطن: دار نشر ومكتبات Pauline Books and Media، 1997).

الملخص والملاحظات الختامية

يمكن أن تكون الثقافة في حد ذاتها عاملاً للسماحة، إلى جانب المسكونية، كما هو الحال عندما تجد الكنيسة نفسها في بيئةٍ ثقافيةٍ جديدةٍ، وبالتالي تضطر إلى ترك بذور الإيمان تنبت في تربة مختلفة. يعترف المرء، ثم يتخلى عن أي طموح رفيعٍ نحو الوحدوية؛ نحن لسنا جميعًا متشابهين، وبالتالي لا يمكن إجبارنا على أن نكون متطابقين. ويمكن أن تشكّل تجربة الاختلافات الثقافية تحديًا وتحرّرًا في آن واحد، شريطة أن يكون للمرء حرية الخروج من أنماط الفكر المألوفة وأن يتعلم الاستماع للآخر. تشجع التعددية الدينية والتنوع الاجتماعي اللذان تتسم بهما الحياة المعاصرة على السماحة بشكلٍ أكبر. فلن يستفيد أحدٌ إذا بدأت المجتمعات بالاقتتال حول الاختلافات في المعتقدات الدينية. وأخيرًا تصبح السماحة أكثر سهولةً إن دقّق المرء في جوهر الدين، من حيث تجربة الناس مع الإله، لا سيما أن تلك التجربة تدفعهم إلى الرغبة في الوحدة، وإلى استبعاد كلّ عملٍ للاستيلاء على حرية شخصٍ آخر في الوقت نفسه. بالرغم من أن إعادة تعريف الحقيقة على أسس لاهوتية تبدو وكأنها وسيلةً نظريةً، أكثر منها عملية، لتعزيز السماحة الدينية، فإن إعادة تصوّر الحقيقة بالطريقة التي رسمتها من الممكن أن تحمينا من السماح لاختلافات المعتقدات بأن تصبح مصدرًا للشك وانعدام الثقة والجفاء والعنف. ويشاطر الفاتيكان الثاني ذات الرأي تقريبًا من خلال أحد الخيوط الرئيسة في فهمه للكشف الإلهي.

وبتجميع خطوط الفكر الموجودة في نصوص المجمع، نعود إلى الأسئلة الخمسة الرئيسة التي طرحها ويليام سكوت جرين William Scott Green ونجيب على كل منها باختصار. أولاً، ما هو دور الأديان الأخرى في وثائق الفاتيكان الثاني؟ تنظر الوثائق إلى التعددية الدينية على أنها جانبٌ بدهيّ من جوانب التجربة المعاصرة. والمجمع لا يحتفي بالتنوع الديني، إنما يتقبله. تشهد الأديان،

بوصفها تعبيرًا عن سعي الروح الإنسانية إلى الاكتمال والجمعية، كل بطريقته الخاصة، على أن البشر يأتون من الله، وينزعون بحكم طبيعتهم نحوه تعالى.

ثانيًا، هل هناك اعتراف بالأديان الأخرى أم رفض لها، أم هل يتم التعايش مع وجودها ببساطة أم اعتبار وجودها والتعامل معها بنّاءً من الناحية الدينية؟ وهل ينطبق التعامل ذاته على جميع الأديان الأخرى أم أن هناك تمييزًا في التعامل معها؟ من المؤكد أن الديانات الأخرى معترفٌ بها، رغم أن المجمع لا يُقرّ أن الله «شاءَ» وجود العديد من الديانات. والديانات بنّاءة طالما تشجع معتنقيها على السعي إلى السلام والوحدة. ويقدر المجمع أن كل دينٍ مميّز، ولكن وصفه للأديان الرئيسة موجزٌ ويكشف عن غياب الارتباط المستمر والوثيق معهم، وهو اختلالٌ أراد المجمع للكنيسة أن تتغلب عليه.

ثالثًا، كيف يبرر الفاتيكان الثاني وجود الأديان الأخرى واستمرارها؟ هل يُنظر إلى الأديان الأخرى على أنها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر أم أنها جانب بنّاء من الواقع، أم مزيج من كل تلك الخيارات؟ تنشأ الأديان من بحث الإنسان عن إجاباتٍ لأبسط الأسئلة المتعلقة بالوجود. وبما أن الأسئلة حول من أين نأتي، ولماذا نحن هنا، وما مصيرنا في النهاية باقية، فإن الدين باقٍ أيضًا. يتناول الدين أيضًا حاجة البشرية إلى النظام الأخلاقي وحاجتها إلى فهم العذابات والتعايش معها. بالإضافة إلى ذلك، يوفر كل دينٍ، من خلال الطقوس والممارسات التأملية، «طريقًا» يسن به البشر علاقتهم مع السرّ الإلهي. والديانات بنّاءة بقدر إسهامها في الاكتمال والسلام. ولا يتهم الفاتيكان الثاني الأديان الأخرى بالجهل والافتراء، ولكنه لا يجد فيها أيضًا «تكامل الإحسان والحقيقة.»[49]

رابعًا، بما أننا ندرك وجود آراء مختلفة ومتعارضة مع الأديان الأخرى في كل دين، فما هي نقاط الاختلاف العقدي التي تولّد ذلك التعارض في كل

(49) مرسوم النظام المسكوني، فقرة رقم 3 (تانر، 910). انظر أيضًا يوحنا 1:17.

دين؟ وما هي التعاليم الواردة في وثائق الفاتيكان الثاني التي تبرر التسامح تجاه الأديان الأخرى، وأيّها تبرر التعصب؟ ربما نتجت التصدعات في اللاهوت الكاثوليكي عن تفسير النصوص الإنجيلية مثل الأسفار 4:12، بحيث وقعت الكنيسة الكاثوليكية حرفيًا رهينة رؤية إقصائية للعبودية.[50] فالرغبة الإيجابية في إنقاذ البشر، مقترنةً بالرفض القوي للديانة الوثنية، دفعت الكنيسة الكاثوليكية إلى اعتبار نفسها سفينة الخلاص الوحيدة. رغم ذلك، اعترف بعض المفكرين المسيحيين الأوائل بوجود الخير الأخلاقي، حتى الروحي، خارج الأفق المسيحي. وقد توصلوا إلى ذلك من خلال فطرة توجه العقل نحو الحقيقة، ومن اقتناعهم الدينيّ بأن الحقيقة واحدةٌ وأنها جاءت من الله. وهكذا، ظهر توترٌ بين القناعة الإيمانية حول الدور الفريد الذي قام به يسوع في خطة الله، وتجربة معرفة الناس الذين يخشون الله ولكن لا ينجذبون تلقائيًا إلى السعي إلى المعمودية. يعترف الفاتيكان الثاني في الفقرة 16 من الدستور العقدي للكنيسة بأنّ الخلاص ممكنٌ خارج الكنيسة. وقد بذل المجمع جهدًا للقضاء على كلّ مسوغات التعصب عندما شجع الكاثوليك على الحوار والتعاون مع أفراد الديانات الأخرى، حتى وإن كان «للحفاظ على بعض الأمور الروحية والأخلاقية وتعزيزها، فضلًا عن القيم الاجتماعية الثقافية الموجودة بينهم.»[51]

خامسًا، هل توجد عوامل تاريخية أو سياسية و/أو سلوكية ترتبط بالتعبير عن التسامح في وثائق الفاتيكان الثاني؟ وكذلك بالتعبير عن التعصب؟ كيف تفسّر الخيارات التي يتم اتخاذها سواء بالتسامح أم بالتعصب؟ يبدو أن التسامح على الصعيد العملي يعزّز كلما وجدت الكنيسة نفسها في مجتمع متعدد الثقافات ومتعدد الديانات، وعندما يكون الكاثوليك، في ذات الوقت، واثقين بما يكفي بهويتهم الدينية، بحيث يمكنهم الدخول في حوار والتعاون مع أتباع الديانات

(50) يقول النص: «لا خلاص في أي شخصٍ آخر، لأنه لا يوجد اسمٌ آخرُ تحت السماء بين البشر يجب له أن ينقذنا.»

(51) بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية (Nostra aetate)، الفقرة رقم 2 (تانر، 969).

الأخرى. وعلى العكس من ذلك، من المرجح أن يُغذّى التعصب الديني عندما يشعر الناس بأن هوياتهم الثقافية مهددة. ويُشجّع التسامح على المستوى اللاهوتي على قدر رؤية المؤمنين لقبس الحقيقة في الديانات الأخرى، لأن كل ذلك النور ينبع من الله، الذي هو الحقيقة عينها. وكلما تصرفت المجتمعات المحلية وكأنها تملك الحقيقة وحدها، خالطةً بين الحقيقة والأرثوذكسية، زاد تعصب المرء. إذا كان الخلاص ممكنًا لأتباع الديانات الأخرى، فلا بد أن يشاركهم الله ذاته في تلك الديانات ومن خلالها، ويعني هذا بأنّ الفاتيكان الثاني لم يتطور.

رسم بندكت السادس عشر في خطابه أمام جامعة ريجنسبورج -Universi ty of Regensberg بعنوان «الإيمان والعقل والجامعة: مذكرات وتأملات،» ما يعتبره إسهامًا هامًا يمكن أن يقدمه اللاهوت الكاثوليكي للحوار بين الأديان، وعلى وجه التحديد التأكيد على الصلة بين الإيمان والعقل.[52] وقد افترض الفاتيكان الثاني هذه الصلة عندما تحدث عن «قبسٍ من تلك الحقيقة يستنير به الجميع.»[53] ولا ينبغي لأي دين أن يعتنق معتقدًا أو سلوكًا غير عقلاني في أساسه، أي عنيفًا بطبيعته، باسم الله. كما لن ينتهك ما هو من الله حقًا شرائع

---

(52) أُلقي الخطاب، الذي لفت الكثير من الاهتمام لأنه اقتبس نظرة غير محببة عن الإسلام التي تظهر في مخطوطٍ من القرن الرابع عشر، في 12 سبتمبر 2006. يمكن الاطلاع عليه على الموقع الإلكتروني للفاتيكان.

(53) بيان علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية (Nostra aetate)، الفقرة رقم 2 (تانز، 969).

وقبل الخوض في أدبيات التسامح التي وضعتها المسيحية خلال هذه الفترة الحاسمة، ينبغي الحرص على تجنب نقطتي سوء فهم شائعتين.

أولًا، لم تكن جميع السمات المميزة للدين الجديد قد ظهرت بعد في نهاية القرن الأول. وفي هذا الصدد، يعتبر العهد الجديد نقطة تحوّل بين تعاليم يسوع، الذي كان على دراية واسعة بمبادئ اليهودية في زمنه، من جهة، والإيمان بيسوع الذي أنتج ديانةً جديدة، من جهة ثانية. وبمجرد حدوث هذا التحول، أوردت كتابات القرن الثاني بتفصيل خاص الممارسات والأعراف والوثائق المسيحية. ولم يكن العهد الجديد مدونًا إلا باعتباره «إمامًا» للكتاب المقدس (الكتاب المقدس القانوني، من المصطلح اليوناني kanon) في القرن الثاني؛ فقبل ذلك، كانت النصوص الإسرائيلية هي التي تعتبر معيارية حصرًا لمن يؤمنون بيسوع. وعليه، لا شك أننا لن نتمكن من دراسة الأدبيات المسيحية للتسامح ما لم ندرس أدبيات علم الآبائيات وكتابات علماء اللاهوت المسيحيين الذين يطلق عليهم «آباء (المرادف باللاتينية patres) الكنيسة»، إضافةً إلى العهد الجديد.

الذكاء. أما العنف والتعصب الذي يقف خلفه فهما غير عقلانيّين في جوهرهما. ورغم أنّ اقتباس البابا حول محمّد والسّيف كان مؤسفًا واستوجب تبريرًا واعتذارًا، أتت الفكرة العامّة من خطابه في الوقت المناسب. فالتسامح وحده قد لا يكون كافيًا لتمكين الأديان من الوجود جنبًا إلى جنب. إذ ينبغي لهم أيضًا أن يتحاوروا مع بعضهم البعض، وأن يفندوا بعضهم بعضًا في بعض الأحيان، حتى لا تتباين الحقيقة التي هي الله والحقيقة التي يسعى العقل إليها، فتتمزّق الأسرة البشرية.

8

عقيدة الخلاص لدى قديسي الأيام الأخيرة التفردية الدينية والتسامح والانسجام

داني ل. جورجنسن

مُقدمة

تأسست ديانة قديسي الأيام الأخيرة أو المورمونية في عام 1830، باعتبارها حركة الإحياء الوحيدة لكنيسة يسوع المسيح الأصلية.[1] وهي، شأنها شأن المسيحية عموماً، تهدف إلى إتاحة الخلاص الكوني للبشرية، دون غيرها من الديانات. وقد أخذ قديسو الأيام الأخيرة في القرن التاسع عشر الإنجيل المسيحي بشكلٍ حرفي في غالبه، كبشارةٍ وتاريخ، كمعظم الآخرين من الأمريكيين. وفي هذه المرحلة، تم اعتبار الديانات غير المستمدة من التقاليد الإنجيلية غير شرعية. كما ساد الاعتقاد بأن جميع الديانات الإنجيلية، باستثناء المورمونية، غير صحيحة ولو جزئيًا على الأقل. وشمل ذلك اليهودية وجميع أشكال المسيحية الأخرى، أي الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية وأي مذهبٍ آخر، إذ كانت تُعتبر نسخاً مُرتدّةً عن أكثر العقائد ابتدائيةً وعن مؤسسة كنيسة المسيح.[2]

وتضم كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة اليوم أكثر من اثني عشر مليون عضوٍ في مختلف أنحاء العالم، أكثر من نصفهم بقليل يوجد خارج أمريكا

---

(1) على الرغم من وجود أكثر من مئة تحوُّر في ديانة قدّيسي الأيام الأخيرة، تعود جميع الإشارات هنا بشكلٍ خاصٍ على كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة التي يوجد مقرها في مدينة البحيرة المالحة الكبرى، في يوتا، وهي أكبر مجموعة منفردة، ما لم يشار إلى خلاف ذلك.

(2) بقدر اعتراف قديسي الأيام الأخيرة بالإسلام كدينٍ إنجيليٍّ أو إبراهيميّ، اعتُقِد أيضًا أنه غير صحيح بشكلٍ كامِل.

الشمالية.[3] وهناك نحو نصف مليون عضوٍ في أوروبا، ونحو نصف مليون في دول المحيط الهادئ، كما يقيم نحو ثلاثة ملايين من قديسي الأيام الأخيرة في المكسيك أو أمريكا الجنوبية أو منطقة البحر الكاريبي، ويعيش ما يقرب من مليون شخص منهم أيضًا في آسيا. وبالرغم من أنّ عدد الأعضاء الأفارقة البالغ نحو مائتي ألف نسمة صغيرٌ نسبيًا، إلا أنّ الرقم آخذ بالازدياد. ويتوقع عالم الاجتماع رودني ستارك Rodney Stark أن يصل العدد إلى ما لا يقل عن ستين مليونًا، بل قد يصل إلى مائتين وخمسة وستين مليون مورموني في جميع أنحاء العالم بحلول العام 2080.[4] ويدور حاليًا نقاش علمي كبير حول العدد الفعلي لقديسي الأيام الأخيرة الفاعلين، حيث يزعم البعض أن ما يقرب من نصف الأعضاء الرسميين غير فاعلين.[5] ومع ذلك تبقى المورمونية اليوم أقليةً دينيةً هامة في أمريكا الشمالية والعالم.

فمن وجهة نظر علم اجتماع الثقافة والمعرفة والدين، يمكن توقّع أن تقود

---

(3) انظر Church Almanac (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: صحيفة ديسيريت نيوز Deseret News، 2006). انظر أيضًا جيفري ل. شيلر Jeffery L. Sheler، The Mormon Moment: The Church of Latter-day Saints Grows by Leaps and Bounds، شركة US News and World Report للإعلام، 13 نوفمبر، 2000.

(4) رودني ستارك، «The Rise of a New World Faith»، فصليّة Review of Religious Research 18 :(1984) 26-27؛ انظر أيضًا ستارك، «Modernization and Mormon Growth: The Secularization Thesis Revisited»، في Contemporary Mormonism: Social Science Perspectives، حرّره ماري كورنول Marie Cornwall وتيم ب. هيتون Tim B. Heaton ولورنس أ. يونغ Lawrence A. Young 13- 23 (أوربانا: مطبوعات جامعة إلينوي، 1994)؛ ستارك، «So Far, So Good: A Brief Assessment of Mormon Membership Projections»، فصليّة Review of Religious Research 38 (1996): 174-178؛ وستارك، «A Theoretical Assessment of lds Growth»، في Latter-day Saint Social Life: Social Research on the lds Church and Its Members، حرّره جيمس ت. ديوك James T. Duke، 29-70 (بروفو، يوتا: مركز الدّراسات الدّينية، جامعة بريجام يونغ Brigham Young University، توزيع بوك كرافت Bookcraft، 1998).

(5) انظر بيجي فليتشر ستاك Peggy Fletcher Stack، « Keeping Members a Challenge for lds Church: Mormon Myth: The Belief That the Church Is the Fastest-Growing Faith in the World Doesn't Hold Up»، صحيفة سولت ليك تريبيون Salt Lake Tribune، يونيو 22، 2006.

الادعاءات المُطلقة أو التفردية بامتلاك الحقيقة، كتلك الموجودة في ديانة قديسي الأيام الأخيرة، إلى التعصب الاستثنائي والعداء، بل إلى الاعتداء على أشكال ثقافية أخرى وعلى غير المؤمنين.[6] إذ من السهل أن تؤدي القناعة بأنّ ديانةً ما صحيحةً بالمُطلَق وحصرًا على مستوى العالم، إلى نشوء منظمات اجتماعية شديدة الترابط (طوائف) لديهم قادةٌ أقوياءُ، لا سيما عندما تكون مدعومة من قبل سلطة ذات حضور قوي، وأتباع ملتزمين بشكل استثنائيّ، وقيم وقواعدَ فريدةٍ، وأيديولوجيات تعصّب تُبرر نفسها، وأحيانًا بالعنف تجاه الغرباء. وتؤدي معارضة هذه الجماعة الدينية إلى تعزيز وتكثيف قناعاتها المُطلَقة والديناميكيات الاجتماعية المُتعلّقة بها. ومن شأن الوصول إلى السلطة الاجتماعية والسياسية تمكين هذه الجماعة الدينية من فرض هيمنتها على الديانات الأخرى وعلى غير المؤمنين، في حين أن عدم وصولها إلى السلطة قد يخلق شعورًا داخليًا فيها بالتعرض للاضطهاد، وإلى الانسحاب أحيانًا من المجتمع الأوسع.

وتكمن المهمة الأساسية لهذا المقال في تفسير السبب وراء عدم امتداد هذا التعصب، بل حتى العداء للأديان والشعوب الأخرى، على دين قديسي الأيام الأخيرة في العالم اليوم. وتقدم عقيدة الخلاص لدى المورمون، التي تتضمن بعض الصور المعقدة للربوبية والكون والتاريخ وموقع البشرية في هذا السياق

(6) يقدم ستيف بروس Steve Bruce نبذةً مُعاصرة مُمتازة عن اجتماعيّات المعرفة والدّين في Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults (نيويورك: مطبوعات جامعة أوكسفورد، 1996). انظر أيضًا بيتر ل. بيرجير Peter L. Berger، The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (جارد سيتي، نيويورك: دار نشر دبلداي Doubleday، 1967)؛ بريان ر. ويلسون Bryan R. Wilson، Religious Sects: A Sociological Study (لندن: دار نشر ويدينفلد ونيكولسون Weidenfeld and Nicolson، 1970)؛ ماكس ويبر Max Weber، From Max Weber: Essays in Sociology، ترجمه وحرّره هـ. هـ. جيرث H. H. Gerth وس. رايت ميلز C. Wright Mills (نيويورك: مطبوعات جامعة أوكسفورد، 1946)؛ ماكس ويبر، Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers، حرّره شموئيل أيزنشتات S. N. Eisenstadt (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1968)؛ وماكس ويبر، The Sociology of Religion، ترجمه إفرايم فيشوف Ephraim Fischoff (بوسطن: دار نشر بيكون برس Beacon Press، 1963).

الهائل، المفتاح لفهم النظرة التفرّدية لهذا الدين تجاه العالم، فضلاً عن سماحته مع الأديان الأخرى ولغير المؤمنين.[7] وتعترف ديانة قديسي الأيام الأخيرة، شأنها شأن كثير من الأديان الأخرى في العالم اليوم، بالوقائع الاجتماعية للعولمة والتعددية الدينية، ومع ذلك تظل ملتزمةً التزامًا كاملاً بامتلاك سلطةٍ مُطلقةٍ للخلاص الكوني للبشرية.

النصوص المُقدّسة لقديسي الأيام الأخيرة

أُنشئت كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة رسميًا على يد النبي الأمريكي جوزيف سميث الابن Joseph Smith Jr. في 6 أبريل 1830 في ولاية نيويورك.[8] حيث أخذت الكنيسة الإنجيل المسيحيّ، نسخة الملك جيمس، كنصٍّ تأسيسيّ وكلمة الله الحرفيّة بقدر ترجمتها بصورةٍ صحيحة.[9] وكان في كتاب المورمون لقديسي الأيام الأخيرة، الذي ينظر إليه على أنّه شهادةٌ ثانيةٌ للمسيح، نصًّا مقدسًا آخر.[10] إذ يحكي عن هجرة شعوب الإنجيل في العالم القديم

(7) لتفسيرٍ أكثر شموليّة لهذا الأمر، انظر دوجلاس ج. ديفيز Douglas J. Davies، The Mormon Culture of Salvation: Force, Grace, and Glory (برلينجتون، فيرمونت: دار نشر آشجيت Ashgate، 2000).

(8) يقدم ليونارد ج. أريجتون Leonard J. Arrington وديفيس بيتون Davis Bitton، نبذةً دقيقةً عن القديسين، The Mormon Experience: A History of the Latter-day Saints، الطّبعة الثانية (أوربانا: مطبوعات جامعة إلينوي، 1992). نظر أيضًا جيمس ب. ألين James B. Allen وجلين م. ليونارد Glen M. Leonard، The Story of the Latter-day Saints، الطّبعة الثانية (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: صحيفة ديسيريت نيوز Deseret News، 1992).

(9) انظر «Articles of Faith of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints»، الاطلاع من الموقع الإلكتروني www.lds.org/library، بتاريخ نوفمبر 5، 2006 (أعيد طباعتها أيضًا في جوزيف سميث، History of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints، 7 مجلّدات، حرّره ب. هـ. روبرتس B. H. Roberts [مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، 1902-1932]، 4: 535-41)، يُشار إليها بعدئذٍ بعنوان History of the Church.

(10) جوزيف سميث، مترجم، The Book of Mormon (نيويورك: دار نشر دبلداي Doubleday، 2004).

إلى العالم الجديد؛ وتحولهم لاحقًا على يد يسوع المسيح؛ وانحرافهم عن المسيحية في العصر ما قبل الكولومبي. أمّا النصّ المقدّس الثّالث فيُسجّل الكشف لجوزيف سميث وخلفائه النبويين حتى يومنا هذا، بعنوان العقيدة والمواثيق.[11] ويكتمل الكتاب المقدس القانوني المورموني باللؤلؤة الثمينة، وهو مجلّدٌ يحتوي على إعادة ترجمة جزئية قام بها سميث لإنجيل الملك جيمس، وتفسيراته لوثائق مقدسة أخرى، والمزيد من كشف أنبياء قديسي الأيام الأخيرة.[12]

الصور الواردة في النصوص المقدسة عن التاريخ الإنساني

كان قديسو الأيام الأخيرة الأوائل، مثل العديد من الأمريكيين، يعتقدون أن الإنجيل المسيحي هو في جوهره تاريخٌ حرفيٌ للإنسانية. وساد الاعتقاد بأنّ البشرية جميعها منحدرةٌ من آدم وحواء ونوح وإبراهيم بالخصوص، كما هو مذكورٌ في الإنجيل، ووفقًا للتاريخ القديم، فالبشرية مقسمةٌ حسب العرق أو الأصول أو القبيلة أو السلالة إلى ثلاث فئات رئيسة: (1) اليهود- شعب الله المختار، (2) وسلالة قابيل التي وُسمت بسبب عصيانها لله، كما هو شائعٌ بأنها ذات بشرة داكنة، نتجت عنها الشعوب الأفريقية؛ (3) وغير اليهود، أي جميعُ الآخرين.[13] وتميز اليهود بشكلٍ أكبر في القبائل والسلالات الأبوية، وخاصة من إبراهيم وما تلاه، ربما موضّحين ضمنياً وجود الشعوب الآسيوية.[14]

---

(11) The Doctrine and Covenants of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، 1982)؛ يُشار إليه بعدئذٍ بعنوان الوثيقة.

(12) The Pearl of Great Price (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، 1982).

(13) لنقاشٍ مُوسّعٍ حول هذه الأفكار، انظر أرماند ل. موس، All Abraham's Children: Changing Mormon Conceptions of Race and Lineage (أوربانا: مطبوعات جامعة إلينوي، 2003).

(14) الإحتماليّة المنطقيّة لتوسيع حجج المورمون حول السلالة الإنجيلية لتشمل الشعوب الآسيوية هي مجرد=

وقد حل كتاب المورمون بالنسبة لقديسي الأيام الأخيرة لغز الإنجيل حول الأمريكيين الأصليين من خلال تعريفهم على أنهم أحفاد الإسرائيليين القدماء. فوفقًا لرواية كتاب المورمون، كان معظم الأمريكيين الأصليين من أحفاد ليهاي Lehi من خلال أبنائه نيفاي Nephi وليمان Laman، وجميعهم من المهاجرين الإسرائيليين إلى العالم الجديد. انقسم أحفاد نيفاي وليمان إلى فصائل متحاربة بعد تحولهم إلى المسيحية عند البعث، وبلغ الاقتتال أشده في نهاية المطاف بتدمير النافيين المسيحيين من قبل المرتدين الليمانيين. وما بقي في العالم الجديد كان بقايا الليمانيين هؤلاء، الذين أطلق عليهم كولومبوس اسم «الهنود». تصورّ المورمونيون الأوائل المنحدرون من أصولٍ أوروبيةٍ أنفسهم كأعضاءٍ في قبائل إسرائيل، خاصّة نسل يوسف من خلالٍ إفرايم Ephraim، بعد أن تحولوا بطريقةٍ غامضةٍ إلى اليهودية، وهو اعتقادٌ كان شائعًا بما يكفي بين الشعوب الأوروبيةً الأمريكية في تلك الفترة.[15] وعليه اعتُبرت الإنسانية مُقسمةً من الله إلى مجموعاتٍ عرقية أو إثنية، هم اليهود والأفارقة ذوو البشرة الداّكنة (والأفارقة الأمريكيونً)، فضلًا عن السكان الآسيويين من ذوي البشرة المُلوّنة وغير اليهود والليمانيين ضمنيًا. وقد صيغت خطة الله للبشرية، بحسب هذه التقسيمات المُرتكزة إلى السلالات الإنجيلية، إلى مجموعات عرقية أو إثنية منفصلة.

خطّة الله لخلاص البشريّة

ترى ديانة قديسي الأيام الأخيرة، كالمسيحية عمومًا، أن الإيمان بالمسيح ضروريٌ لخلاص الإنسان من الخطيئة الأصلية، وللخلاص الأبدي. واعتبر المورمون، متخذين الفكر المسيحي المشترك منطلقًا أساسيًا لهم، أن اليهود هم

= تخمين من جانبي. فكان سكّان الشرق بحسب علمي بمثابة انحرافٍ إنجيلي بالنسبة إلى المورمون الأوائل، ولم تكن هناك جهودٌ صريحةٌ لإدراجهم في تاريخ العالم وفقًا للكتابُ المقدس.

(15) انظر موس، All Abraham's Children، 17-40، للاطّلاع على نقاشٍ مُفصّل حول هذا الاعتقاد الشائع بين قديسي الأيام الأخيرة، والأمريكيين الآخرين والأوروبيين.

الشعب الذين اختارهم الله لتمهيد الطريق لخطته، وهي المجئ الأخير للمُخلِّص.(16) واعتقدوا أنّ اليهود سيتحولون في نهاية المطاف إلى المسيحيّة، ولذا لا يُعدّ أمر السعي إلى تحويلهم أمرًا مُلحًّا.(17) ففهموا أنّ المهمة المسيحية الأساسية هي تحويل غير اليهود إلى المسيحيّة. شمل ذلك بالضرورة بالنسبة إلى المورمون تحويل المسيحيين الآخرين إلى كنيسة المسيح المُجدّدة، إذ إن جميع أشكال المسيحية الأخرى قد سقطت في الرّدة بعد وفاة الرسل الأصليين. فاضطلع قديسو الأيام الأخيرة، استرشادًا بكتاب المورمون، بمهمة خاصة إلى الليمانيين (أو الأمريكيين الأصليين)، وهي إعادتهم الصّريحة إلى المسيحيّة.(18)

اعتنق قديسو الأيام الأخيرة باختصار، كما يوضح عالم الاجتماع أرماند موس Armand Mauss، الالتزام البولصي بالخلاص الكوني لأبناء إبراهيم (أو كل شعب الله) منذ البداية حتى الآن. غير أن تصوّر المورمونية المبكرة حول الخلاص الكوني كان عبارةً عن أولوياتٍ قائمةٍ على الصور الإنجيلية للسلالات وفهمها الفريد للنصوص المقدسة. ويلخص موس بإيجاز مفيدٍ تسلسل تجمّع أحفاد إبراهيم: إفرايم ومنسى أولًا؛ يهوذا كلما كانت مستعدّةً؛ والقبائل الأخرى أو «التائهة» في إسرائيل كلما أخرجتها الخطة الإلهية من الالتباس؛ ثم غير اليهود؛ وأخيرًا أحفاد قابيل.(19)

(16) لتوضيح آراء قدّيسي الأيام الأخيرة حول اليهود واليهوديّة، انظر رودولف جلانز Rudolf Glanz، Jew and Mormon: Historic Group Relations and Religious Outlook (نيويورك: منشورات Waldron، 1963)؛ ستيف إيبرسون Steve Epperson، Mormons and Jews: Early Mormon Theologies of Israel (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: مطبعة سيجنتشر بوكس Signature Books، 1992)؛ وأرنولد جرين، «Gathering and Election: Israelite Descent and Universalism in Mormon Discourse»، دوريّة Journal of Mormon History 25 العدد 1 (1999): 195-228. للاطّلاع على تلخيصٍ للأدب الأكاديمي عن علاقات المورمون/ اليهود، انظر موس، All Abraham's Children، 158-190.

(17) انظر أرنولد جرين، «A Survey of LDS Proselyting Efforts to the Jewish People»، دراسات جامعة بريجام يونج Brigham Young University 8، العدد 4 (1968): 427-443.

(18) انظر موس، All Abraham's Children ، 41-157.

(19) ذات المرجع، 276.

تحولت تصورات قديسي الأيام الأخيرة عن التاريخ الإنساني وتقسيمات البشرية هذه تدريجيًا إلى مجموعاتٍ عرقية وإثنية في القرن العشرين بفضل الرفض العلمي لمفهوم العرق بوصفه تمييزًا ذا دلالة بين المجموعات البشرية والعولمة ونجاح هذه الدّيانة حول العالم.[20] وباتت كنيسة قديسي الأيام الأخيرة لا تُشجع التمييز السابق بينهم (كإسرائيليين) وبين غير اليهود (الغرباء). وقد أدت الحساسية المُفرطة تجاه الأمريكيين الأصليين إلى الإسقاط الرّسمي لمعظم الإشارات إلى الليمانيين، من خارج لغة النصوص المقدسة. كما أذن جوزيف سميث بتعميد عدد قليلٍ من الأمريكيين الأفارقة، وترسيم نخبةٍ مختارةٍ من الرّجال الأمريكيين الأفارقة إلى الكهنوت، ولكن بريغهام يونغ Brigham Young (خليفته المباشر) منعهم من ممارسة كهنوتهم أو من الترسيم إلى كهنوت المورمون.[21] غير أنّ نجاح الكنيسة في أمريكا الجنوبية، وخاصةً في البرازيل حيث يكون التراث العرقي غامضًا في الغالب، مُعززًا بالاحتجاجات الأمريكية ضد هذه السياسة، أسهمت جميعها في إحداث ضغط داخلي كبيرٍ لإلغاء الحظر شبه الرّسمي على عضوية الكهنة السود.[22] أُصلحت هذه المسألة في عام 1978 من خلال الكشف النبوي الذي أكّد أن الأشخاص الملونين مؤهلين للكهنوت

(20) ذات المرجع.

(21) ذات المرجع، 212-30؛ نيويل ج. برينجورست Newell G. Bringhurst، Saints, Slaves, and Blacks: The Changing Place of Black People within Mormonism (ويستبورت، كونيتيكت: مجموعة جرينوود للنّشر Greenwood، 1981)؛ كما ليستر إ. بوش Lester E. Bush وأرماند ل. موس Armand L. Mauss، محرّرون، Neither White nor Black: Mormon Scholars Confront the Race Issue in a Universal Church (مدينة البحيرة المالحة الكبرى، يوتا: مطبعة سيجنتشر بوكس Signature Books، 1984) للاطّلاع على نقاشٍ مُفصّلٍ حول المسألة، نظر أيضًا روجر د. لونيوس Roger D. Launius، Invisible Saints: A History of Black Americans in the Reorganized Church (إنديبندنس، ميزوري: دار نشر هيرالد Herald Publishing House، 1988).

(22) انظر ماري لو ماكنمارا Mary Lou McNamara، «Secularization or Sacralization: The Change in lds Church Policy on Blacks»، في Contemporary Mormonism، 310-325.

مثل أي عضوٍ آخرٍ ذَكر.[23]

كانت ديانة قديسي الأيام الأخيرة الأولى موجهةً في المقام الأول لتحويل الأمريكيين الأصليين، دون تحقيق نجاحٍ كبيرٍ عامّةً (باستثناء سكان جزر الهادئ، وسكّان أمريكا الوسطى والجنوبية) في وقتٍ لاحقٍ جدًا، والمسيحيين الآخرين.[24] واكتشفت، شأنها شأن العديد من الأعمال المسيحية التبشيرية الأخرى، أن محاولات تحويل غير المسيحيين، لا سيما في الشرق وأفريقيا، تتطلب رسالةً مُختلفةً عن الاستمالات الناجحة سابقًا لأولئك الذين تحولوا بالفعل إلى المسيحية. أُعيد توجيه استراتيجيّة التحويل لدى قديسي الأيام الأخيرة على مدى السنوات العشرين الماضية تقريبًا، بشكلٍ مُتسارعٍ نحو تعليم المبادئ الأساسية للمسيحية، قبل تعليم العناصر الأكثر تميزًا أو تفرّدًا في هذا الدين. إنّ ديانة قديسي الأيام الأخيرة المعاصرة باختصارٍ موجّهةً نحو تحويل البشرية جمعاء إلى صورةِ المسيحية التي يتبناها، دون اعتبارٍ محدّد للفئات العرقية والإثنية الأقدم، أو للأساس المنطقي الديني وراء ذلك.

خطة الخلاص لدى قديسي الأيام الأخيرة

يتضمّن فهم قديسي الأيام الأخيرة لخطة الله للخلاص البشري مفاهيم فريدةً من نوعها لطبيعة الربوبية، والصِّلات بين الحياة قبل الفناء والحياة الفانية، وعالم الروح، فضلًا عن الصور المعقدة لعوالم متعددة (ممالك) في الجنّة، وعالم من الظُلمة الخارجية (أو هي النسخة التقريبية للجحيم المسيحيّ لدى قدّيسي الأيام

(23) الوثيقة، Offcial Declaration 2، لديانة قديسي الأيام الأخيرة كهنوتٌ عموميّ يتكوّن من جميع الأعضاء الذّكور ذوي الجدارة.

(24) يقول موس، All Abraham's Children، بأنّ المورمون قد فسّروا مرجعًا غامضًا لكتاب Book of Mormon، ألما 8-Alma 63: 5، على أنّه قام بتوسيع الهويّة النافية Nephite، وعليه الإسرائيليّة أيضًا، لتضمّ شعوب البولنيزيا Polynesia. بالتالي كان ينظر دائمًا إلى النجاح الهائل للمورمونية في بولنيزيا على أنه يحقّق مهمّة قديسي الأيام الأخيرة إلى الليمانيين. وبالمثل، كان من المفهوم أن بعثات أمريكا اللاتينية الناجحة جدًا تنطوي على تحويل السكان المنحدرين من أصول ليمانيّة.

الأخيرة). ويتطلّب خلاص المورمون، كخلاص المسيحية بشكل عام، الإيمان بالله والإيمان بالمسيح والمعمودية عن طريق التغطيس لإسقاط الخطيئة، ووضع الأيدي لاستلام الهدايا المؤكّدة من الروح القُدس (التحدث بلغاتٍ عديدة، والنبوءة والكشف والرؤى والشفاء وتفسير اللغات والمعجزات وما إلى ذلك) والصلاة الصحيحة، فضلًا عن طاعة قوانين الله وأوامره. ثمّ يمكن بالاعتماد على الخيارات التي يتخذها الفرد، أن يتقدّم نحو الربوبية، ويحقّق حالةً من الجلالة تشبه الله والحياة الأبدية كعضوٍ في أسرة الله في أعلى الأمجاد السماوية. يَعدُ خلاص قديسي الأيام الأخيرة في نهاية المطاف المؤمن المطيع بإمكانية تحقيق الربوبية والحُكم مع الله والمسيح ككاهن وملك، أو ككاهنة وملكة في أعلى الأمجاد السماوية وإلى الأبد، إلى جانب أفراد الأسرة المُنقَذين الآخرين.

طبيعة الله

من تعاليم جوزيف سميث، النبي المؤسس لقديسي الأيام الأخيرة، أن الواحد الأعلى وصل إلى الربوبية من خلال عملية تُشابه ما يمرّ به البشر. ففي عِظةٍ لسميث ألقاها في أثناء جنازة، قال بأنّ «الله نفسه كان كما نحن الآن، وهو رجل تعالى، ويجلس متوّجًا في السماء البعيدة!»[25] فبعد التقدم في التغلّب على جميع الاختبارات التي تواجهها البشرية، حقق الله المعرفة والقوة لكسب الغلبة على كل الآلهة والعوالم. يقول سميث في العظة: «في البداية دعا رئيس الآلهة مجمعًا من الآلهة، فاجتمعوا و... [أعدوا] خطةً لخلق العالم والناس فيه.»[26] كما اعترف علنًا بأنه كان يُعلّم عقيدة تعددية الآلهة، قالبًا بوضوحٍ ثالوثية الأقانيم رأسًا على عقب. قال سميث أيضًا في عِظةٍ أُخرى: «لقد أعلنت دائمًا أن الله

---

(25) جوزيف سميث، «King Follet Sermon،» أبريل 7، 1844، 11 صفحةً، الاطلاع من الموقع الإلكتروني www.utlm.org، بتاريخ نوفمبر 1، 2006، صفحة 3 (أعيد طباعته أيضًا في سميث، History of the Church 6 :473-79).

(26) ذات المرجع، 5.

شخصيّة مُميزة، ويسوع المسيح شخصيّة منفصلةٌ عن الله الأب، والروح القُدُس كان شخصيةً مميزةً وروحًا: وتُشكّل هذه الأقانيم الثلاثة ثلاثَ شخصيات مُميّزة وثلاثة آلهة. إذا كان هذا متوافقًا مع العهد الجديد، سيكون هذا مفاجئًا! ولدينا على أيّ حالٍ ثلاثة آلهة، وهم مجموعون: ومن يستطيع أن يعارِض هذا!»(27) كما علّم نبي المورمون المؤسس أتباعه أن هناك آلهة أنثى، أُمٌّ في السماء، وهي زوجة (أو قرينة) الله الأب.(28) ولا يُعرف الكثيرُ عن هذه الآلهة الأنثى، وكنيسة قديسي الأيام الأخيرة لا تؤكّد عليها اليوم، ولكن ترد الأم في السماء في ترنيمات المورمون.(29)

من الميزات المُهمّة الأخرى لكشف سميث عن طبيعة الله الماورائيات المادية. إذ كَشف أن الله هو كائنٌ مادي (أو مُجسّد)، موضحًا أن العناصر الأبدية، أيّ الرّوح في هيئة ذكاءٍ (عقلٍ أو روح) في المقام الأول، ليست سوى شكلٍ أعلى من أشكال المادة. وتُشكّل هذه الروح جوهر كل شيء، بما في ذلك الله والمسيح والبشرية قبل الفناء والبشر المُجسَّدين. أو بعبارةٍ أُخرى، للكائنات الروحانيّة أيضًا شكلٌ لا يختلفُ سوى في جوهره عن التجسيد البشري.(30)

(27) جوزيف سميث، «Sermon on Plurality of Gods»، يونيو 16، 1844، 5 صفحات، الاطلاع من الموقع الإلكتروني www.utlm.org، بتاريخ نوفمبر 1، 2006 (أعيد طباعته أيضًا في سميث، History of the Church، 6:473-79).

(28) نظر ليندا ب. ويلكوكس Linda P. Wilcox، The Mormon» Concept of a Mother in Heaven»، في Sisters in Spirit: Mormon Women in Historical and Cultural Perspective، حرره مورين أورسينباخ بيشر Maureen Ursenback Beecher ولافينا فيلدينج أنديرسون Lavina Fielding Anderson، 64-77 (أوربانا: مطبوعات جامعة إلينوي، 1987)؛ وداني ل. جورجنسن DannyL. Jorgensen، «The Mormon Gender-Inclusive Image of God»، في دورية Journal of Mormon History 27، العدد 1 (ربيع 2001): 95-126.

(29) انظر إليزا ر. سنو Eliza R. Snow، «O My Father»، في Hymns of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (مدينة البحيرة المالحة الكبرى، يوتا: كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، 1985)، 292.

(30) نظر جاكوب نوسنير Jacob Neusner، «Conversations in Nauvoo on the Corporeality of God»، دراسات جامعة بريجام يونج Brigham Young University 37، العدد 1 (1996-97): 7-30، للاطّلاع على تقييمٍ مُقارنٍ قيّم لمفهوم الربّ عند المورمون.

الكون والعوالم البشرية المتعددة

علّم جوزيف سميث أن جميع البشر، باعتبارهم من العنصر الأساسي لمادّة الرّوح، أبديون، حيثُ كانوا موجودين في البدايةِ مع الله، وهم خلقُ الله قبل الفناء (حرفيًّا ذُرّية) الله. بعبارةٍ أخرى، يرى دين قديسي الأيام الأخيرة أن البشر هم أبناء الله الأب الروحيّين الذين كانوا في العالم قبل الفناء، قبل أن يولدوا ويتجّسدوا في الحياة الفانية. أمّا بعد الموت، فيُصبح البشر غير مُجّسدين (يستمرّون على شكل مادّة الرّوح) وينتقلون إلى عالم الأرواح في انتظار الحساب والبعث. وينقسم عالم الروح عند المورمون إلى جنّة وسِجن. وينتظر أولئك الذين قبلوا الكتاب المقدّس لقديسي الأيام الأخيرة البعث في الجنة، بينما جميع من سواهم ينتظرونه في السّجن. وبحسب مصيرهم، يذهب البشر بعد البعث إلى أعلى الأمجاد السماوية، أو إلى أوسط الأمجاد السماوية، أو أدنى الأمجاد السماوية، أو الظُلمة الخارجية.[31]

تُمثّل أعلى الأمجاد السماوية أعلى مستوىً من الأمجاد السماوية، وهو مُخصّص لمن هم في سبيلهم إلى الجلالة، بعد أن قبلوا الكتاب المُقدّس لقديسي الأيام الأخيرة وأوفوا بمُتطلّبات الخلاص الأُخرى. أما أوسط الأمجاد السماوية، المستوى الثاني من الأمجاد، فهو للناس الذين كانوا في الأساس خيّرين، ولكنهم لم يقبلوا البشارة كلّها، بل كانوا دُنيويّين. وأخيرًا فإنّ أدنى الأمجاد السّماوية، المستوى الثالث من الأمجاد، هو للناس الذين لم يقبلوا البشارة و/أو ليس عندهم شهادة ليسوع المسيح، وكذلك الذين كانوا مُذنبين. ومن بين الآثمين المذكورين بوضوحٍ في الكتاب المُقدّس الكاذبون والمشعوذون والزّناة.[32] ومع ذلك فإنّ أدنى الأمجاد السّماوية ليس بالعالمِ البغيض، كونه جزءًا من عالم السماء، حتى لو كان في مستوىً أقلّ من أعلى الأمجاد السماوية. في المقابل، تكون الظُلمة

(31) انظر الوثيقة، القِسم 76.

(32) ذات المرجع، 76: 82، 103.

الخارجية، وهو مفهوم قديسي الأيام الأخيرة عن الجحيم، لأبناء جهنّم: أولئك الذين ارتكبوا الخطيئة التي لا تُغتفَر، الخطيئة التي ارتكبوها حين عرفوا ولكنهم رفضوا كامل بشارة قديسي الأيام الأخيرة، وانضموا إلى إبليس (الشيطان).

الخلاص الأبدي

يؤمن قديسو الأيام الأخيرة أنّ البشر، بوصفهم أبناء الله الروحيين قبل الفناء، تلقوا تعليماتٍ من الأب الإله حول خطته للخلاص. والحياة الفانية (أو الوجود البشري الدنيوي) هي وقتُ اختبار هذه الأرواح واتخاذ القرارات، بعد تجسيدها. وكشف النبي جوزيف سميث أن الناس، بوكالةٍ من الله والقرارات التي يتّخذونها، قد يتقدمون وربّما يصلون إلى الجَلالة، وإلى الربوبية في نهاية المطاف، رافضًا بذلك عقائد المسيحيّة حول الخطيئة الأصلية والقدر المُسبق. أو بعبارةٍ أخرى، قد يصلوا إلى حالةٍ شبيهةٍ بالله والحياة الأبدية مع الله والمسيح في أعلى الأمجاد السماوية.

تتطلّب خطة الله للخلاص، التي تُعلّمها ديانة قديسي الأيام الأخيرة، من الناس الالتزام بوصايا الله، كما هي موضّحةٌ في الكتاب المُقدّس، من أجل تحقيق العيش الصالح. ومن المهمّ بالنسبة لتلك الوصايا الالتزام ببعض الأعمال والمراسيم. ولكي تكون هذه الأعمال والمراسيم صحيحةً، يتعيّن قيام أعضاء الكهنوت المأذون لهم في كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة بها مع الشّخص بطرقٍ محدّدةٍ. وهي تشمل التوبة من الخطيئة والصلاة والمعمودية المسيحية بالتغطيس، ووضع الأيدي لاستلام الهدايا المؤكّدة من الروح القُدس، وبعض الطقوس الفريدة التي لا تُؤدّى إلا في معبد الله. فالصلاة مثلًا يجب أن تتخذ شكلًا مُحدّدًا، كما يتطلّبُ التّعميد والمراسيم الأخرى شكلا ولغةً مُعيّنين على النحو الوارد في النصّ المُقدّس.

طقوس المعبد الأساسيّة هي هِبةٌ يدخل عضوٌ بموجبها في عهدٍ مع الله.

فيمكن للزواج أن يستمرّ إلى ما بعد الفناء وإلى الأبد عن طريقِ طقوس المعبد، كما تشملُ طقوسُ المعبد الأخرى خَتم الآباء والأبناء، إضافةً إلى أفراد الأسرة الآخرين، معًا إلى الأبد. إذ يدخل أحد أفراد الكهنوت وزوجته، في طقس الخلاص النهائي الذي يُؤدّى حصرًا في معبد قديسي الأيام الأخيرة، في عهدٍ مع الله، حيث يتلقّون بموجبه وعدًا بالحياة الأبدية في أعلى الأمجاد السماوية. وأخيرًا يمكن القيام بطقوس التّعميد في المعبد بالوكالة عن الأحياء أو الأموات. إذ تتيح هذه الطقوس لأولئك الذين عاشوا قبل استعادة قديسي الأيام الأخيرة و/أو الذين لم يتلقوا رسالةَ البشارة فرصةَ اعتناقِ مسيحيّة قديسي الأيام الأخيرة والوصول إلى الخلاص الأبدي.

بحسب فهم ديانة قديسي الأيام الأخيرة فإنّ خُطة الله للخلاص مُحدّدةٌ تاريخيًا. حيثُ أُحيِيَ النّاسُ الذين عاشوا من آدم إلى يسوعٍ مع المسيح وحوسبوا، وانتقلوا بعدها إلى ممالك الأمجاد أو الظُلمة الخارجية. أمّا كل شخصٍ وُلد منذ بداية المسيحية فسيُبعَثُ ويُحاسبُ على مرحلتين وقت المجيء الثاني للمسيح. وكُلّ من في الجنة سيُحاسبونَ في بدايةِ البعث. سيُبعثُ كلّ شخصٍ يستحق كامل البشارة، تحديدًا أفراد كهنوت المورمون المطيعين وزوجاتهم وأسرهم، في صباح البعث الأوّل، كي يحكموا مع المسيح كملوكٍ وكهنةٍ أو ملكاتٍ وكاهناتٍ خلال الألفية. وسيُبعثُ جميعُ الباقين الذين قبلوا شهادةَ المسيح، ولكن دون كامل بشارةِ المورمون، بعد الظهر، مُسترشدين إلى الألفية. أمّا البعث الثاني، في نهاية الألفية، فهو للأشخاص الذين ينتظرون الحساب في سجن الروح. أولئك الذين تبيّن بعد الحساب أنّهم يستحقّون مستوىً ما من أعلى الأمجاد السماوية سيكونون في البداية، يليهم أبناء جهنّم الذين سيُرسلون إلى الظلمة الخارجية.

ديانة قديسي الأيام الأخيرة في سياق التعددية الدينية بالعالم

وردًا على الأسئلة المُحدّدة التي طرحها ويليام سكوت جرين William

Scott Green، ينبغي أن يتضح مما سبق أن ديانة قديسي الأيام الأخيرة، في مصادرها التقليدية وتطّورها حتى الآن، تتصور الديانات الأخرى، ولا سيما تلك التي تتبع التقاليد الإنجيلية، على أنّها جزءٌ من خطّة الله للإنسانية والخلاص.[33] فلا تلتفت المورمونيّة كثيرًا إلا للأديان المُستمدة من الإنجيل. إذ يؤمن قديسو الأيام الأخيرة بأنّ ديانتهم وحدها الطريق إلى الخلاص الأبدي للبشرية. ورغم ذلك فإنّ الجميع تقريبًا في نهاية المطافِ سوف يظفرون بالخلاص الأبديّ، وبدرجةٍ ما من درجات الأمجاد السّماوية.

تَعاملُ المورمونيّة اليهودية مثلُ المَسيحيّة بشكلٍ عام، أي كجُزءٍ من خُطّة الله لإعداد نخبة من الناس لمجيء المسيح. فديانةُ قديسي الأيام الأخيرة، على عكس بعض الأشكال الأخرى للمسيحيّة، تأخذ العهد القديمَ للإنجيل المسيحي على محمل الجدّ، بالاعتماد عليه تحديدًا في تطوير الأشكال التنظيمية وطقوس المعابد والقيم والمعايير الأساسية للحياة اليومية. إذ إن العهدين القديم والجديد في إلهيات قديسي الأيام الأخيرة (فضلًا عن جميع نصوصها الأخرى المقدّسة) تأشيريّة بالكامل، شارحةٌ لبعضها بالتبادل، ولا يكتملُ كلٌّ منهما بدون الآخر، مُشكّلةً مجرد أجزاءٍ من كُلٍّ أكبر. كما أنّ أشكال المسيحية الأخرى، على الرغم من ردّتها، جزءٌ من خُطّة الله من منظور قديسي الأيام الأخيرة. والسمة الأكثر بروزًا في أشكال المسيحية الأخرى من وجهة نظر المورمون ليست أنها على خطأ، بل أنها، شأنها في ذلك شأنُ أشكالٍ أُخرى من الديانة الإنجيلية، تُمثّل كشفًا غير كامل. يُنظر إلى المسيحية الأخرى تحديدًا على أنها بنّاءةٌ في منح المؤمنين شهادةَ المسيح، وتَمكينِهم من تحقيق درجةٍ ما من الأمجاد السماوية والخلاص الأبدي.

أمّا الإسلام، فكان بالنسبة لقديسي الأيام الأخيرة الأوائل، ومعظم

---

(33) ويليام سكوت جرين، «The 'What' and 'Why' of Religious Toleration: Some Questions to Consider»، هذا المجلّد.

الأمريكيين الآخرين، دينًا غريبًا لا يعرفون عنه إلا القليل. ومع ذلك، تمّ الاعتراف بالإسلام ضمنيًا كدينٍ إبراهيميّ وكجُزءٍ من التقليد الإنجيلي. وجرى الاعترافُ بهذه القرابة الإبراهيمية مع أحفاد إسماعيل بشكلٍ أكثر وضوحًا في السبعينيّات، عندما بدأ قديسو الأيام الأخيرة بإرسالِ بعثات خاصّة إلى المسلمين في جميع أنحاء العالم. وبالتالي فإنّ ديانةَ قديسي الأيام الأخيرة تنظُرُ إلى الإسلام بنفسِ الطّريقة التي تنظُر بها إلى اليهوديّة والمسيحيّة، أي أنه دين من الديانات الإنجيليّةِ ولكنه كشفٌ غير كامل.[34]

وقد واجهت المورمونيّة، شأنها شأنُ معظمِ الأديان الجَديدةِ الأُخرى، عدم القبول في البداية، مما أدّى إلى توتّرٍ كبيرٍ مع الشّعب والثقافة والمجتمع في الولايات المتحدة. فانتقل المورمون من نيويورك إلى أوهايو، منذ بدء التنظيم الرسمي للكنيسة في عام 1830، ثم إلى ميزوري وإلينوي، حتى وصلوا إلى البحيرة المالحة الكبرى في عام 1847، مؤسسين ما أصبح مقاطعة يوتا في الولايات المتحدة. وقد كانت هذه التحركات مدفوعةً جزئيًا بسبب الصراع مع الأمريكيين الآخرين والمؤسسات المهيمنة اجتماعيًا، التي أسفر بعضها عن العنف.[35] ونتيجةً لذلك طوّر المورمونيون شعورًا جماعيًّا بأنّهم يُضطهدون على خلفيّة ديانتهم بوصفِهم شَعبَ الله المختار من خلال هذه التجارب.[36]

تعزّزت هويّة المورمون الجماعيّة كشعبٍ غريب ومُضطهد بفَضلِ عُزلتهم النسبية في منطقة بين الجبال في الغرب الأمريكي، بعد انتقالهم من مقرهم

(34) نظر موس، All Abraham's Children، 184-88.

(35) نظر مثلًا مارفن س. هيل Marvin S. Hill، Quest for Refuge: The Mormon Flight from American Pluralism (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: مطبعة سيجنتشر بوكس Signature Books، 1989).

(36) يلاحظ ر. لورنس مور R. Laurence Moore، Religious Outsiders and the Making of Americans (نيويورك: مطبوعات جامعة أوكسفورد، 1986)، بذكاءٍ أنّ هذا الشعور بالاضطهاد، بغضّ النّظر عن ظروفه المُتجلّية، فعّال بشكلٍ اجتماعيٍّ لتوليدِ شعورٍ قويّ بالتضامن والهوية بين أعضاء طائفة دينية.

الرئيس في مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، في يوتا، فضلاً عن هيمنتهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في هذه المنطقة من الولايات المتحدة. وقد استمر وجود هذه الهوية الجَمعيّة حتى منتصف القرن العشرين.[37] أمّا في أعقاب انتهاء الحرب العالمية الثانية، فقد تكيّفت ديانة قديسي الأيام الأخيرة بسرعة مع الثّقافة والمجتمع الأمريكيّين.[38] فاندمج المورمونيون في النسيج الاجتماعي الثقافي الأكبر إلى الحد الذي دفع النّاقد الأدبي هارولد بلوم Harold Bloom أن يَخلص إلى أن هذه الدّيانة وشعبها قد أصبحوا الآن أمريكيين مثاليين.[39] وفي حين أن دين قديسي الأيام الأخيرة وشعبه قد استوعبوا إلى حدٍ كبيرٍ تعدديّة المُجتمع العالمي، فإن بعض المراقبين يكشفون عن بوادر التراجع اليوم.[40] رغم ذلك لا يوجد ما يدلّ على أن تفرديّة قديسي الأيام الأخيرة ستؤدّي إلى أي رفضٍ جوهريٍّ للتعددية الدينية أو التعايش في الثقافات أو الأديان الأخرى الذي تكيّفت معه.

ومن المفيد استعراض ما هو معروفٌ تحديداً عن علاقات قديسي الأيام الأخيرة مع الآخرين من الناس والأديان باختصارٍ، في معرض الردّ أيضًا على المسائل الهامّة التي أثارها ويليام سكوت جرين. حيث تمنحُ المورمونية عموماً

(37) نظر توماس ف. أوديا، Thomas F. O'Dea، The Mormons (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1957)؛ ولورنس أ. يونج، «Confronting Turbulent Environments: Issues in the Organizational Growth and Globalization of Mormonism»، في Contemporary Mormonism، 43-63.

(38) نظر كلاوس ج. هانسن، Klaus J. Hansen، Mormonism and the American Experience (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1981).

(39) هارولد بلوم، The American Religion: The Emergence of a Post-Christian Nation (نيويورك: سيمون وشاستر، 1992). مع ذلك، ليس من الواضح فيما إذا كان الأمريكيّون مُستعدّين لانتخابِ شخصٍ من المورمون لرئاسة الولايات المُتحدة الأمريكية. انظر حنّا إليوت، «A Mormon for President? Poll Says Probably Not; Pundits Not So Sure»، وكالة أنباء Associated Baptist Press، 25 يوليو 2006.

(40) انظر أرماند ل. موس، «Refuge and Retrenchment: The Mormon Quest for Identity»، في Contemporary Mormonism، 24-42.

احترامًا كبيرًا للثقافة والديانات الأُخرى، وتشجّع على التمسّك بالهويات الثقافية ما دامت لا تشتملُ على أيّ عناصر دينية تُنافس ديانة قديسي الأيام الأخيرة. بعبارةٍ أُخرى وخلافًا للعديد من الأديان، لا تسمح هذه الديانة للمتحولين إليها بالاحتفاظ بالكثير من التراث الثقافي المُتميّز الذي يشمل سمات الدّيانات التي يمكن أن تكون منافسةً لها. فهيكل وتنظيم ديانة قديسي الأيام الأخيرة وتوقعاتها المعيارية بالنّسبة للعضويّة موحدّةٌ بشكلٍ غير مألوف في أي ثقافة؛ فهي تسمح مثلًا باستخدام لُغات أخرى غير الإنجليزيّة، ولكنّها تسمحُ بالقليل فقط من التباين الثقافيّ عن التركيبة الأمريكية للعبادة والطقوس ونمط الحياة الموصى به.[41]

يقول عالما الاجتماع بروس تشادويك Bruce Chadwick وستان ألبريشت Stan Albrecht مُلخّصين معاملة المورمون للأمريكيين الأصليين في منطقة بين الجبال في الغرب الأمريكي تاريخيًّا: «لا شكّ في أنّ اللُّطف والقسوة كانا حاضرين ولكن الأدلّة العامّة تُشير إلى أن قديسي الأيام الأخيرة عاملوا الهنود الحمر معاملةً أكثر إنسانية بكثير من مُعاملة معظم الآخرين في الغرب الأمريكي القديم، بسبب معتقداتهم بأنّ الهنود الحمر ينتمون إلى بيت إسرائيل، ومسؤولية الكنيسة في مساعدتهم في الازدهار كشعب.»[42] ومع ذلك، يبدو

(41) تمتلك كنيسة قديسي الأيام الأخيرة على سبيل المثال مركز بولنيزيا الثقافي وتديره في أواهو، هاواي، ويحضر السّكان الأصليون المنتمون إلى المورمون من جميع أنحاء بولنيزيا للدراسة في جامعة بريجام يونغ في هاواي دون دفع أية رسوم دراسيّة، كما يشترك الكثير منهم في برنامج الدّراسة والعمل التّابع لمركز بولنيزيا الثقافي. إذ يقدّم البرنامج لمحة عن الميّزات الثقافية الخارجيّة لمختلف الثقافات البولنيزيّة (السّكن والأدوات والغذاء وما إلى ذلك)، كما يعرض احتفالُ مسائيّ ضخم أغانيَ ورقصات بولنيزيّة. وقد يكون من المفاجئ أنّ هذا الاحتفال هو أكثر الفعاليّات شعبيّة وجاذبيةً للسياح في جزر هاواي. بعد أن لاحظتُ هذا كلّه في 1990، ذهلتُ من تطهير لوحات وعروض هذه الثقافات من جميع الأدلّة التي تُشير إلى الدّيانة البولنيزية السّابقة. إذ تصور جداريّة كبيرةٌ في مركز الطّلبة في جامعة بريجام يونغ طقس تقديم القرابين عند البركان، غير أنّه لم يتمّ تصوير السّكان الأصليّين عراة (كما كانوا في الحقيقة بالتأكيد)، بل يصوّرون على أنّهم يرتدون ما يشبه ثوب المعبد المورموني، كما لا يوجد ما يشير إلى أيّ قرابينٍ بشرية.

(42) بروس أ. تشادويك وستان ألبريشت، «Mormons and Indians: Beliefs, Policies, Programs, and Practices»، في Contemporary Mormonism، 287-309.

عالم الاجتماع أرماند موس أقل يقيناً بكثير من أنّ نظرة المورمون للأمريكيين الأصليين كانت مختلفةً بشكلٍ كبيرٍ عن الأمريكيين الآخرين بمجرد انتقال قديسي الأيام الأخيرة إلى الغرب ومواجهتهم الصراعات مع بعض القبائل.[43]

كانت الكنيسةُ حتى وقتٍ قريبٍ ترعى خدمات و برامج خاصة للأمريكيين الأصليين، بما في ذلك فُرصٌ للالتحاق بجامعةِ بريغام يونغ Brigham Young University. خَلُص أرماند موس عند استعراض الدراسات المُتعلقة بعواقب العضوية في الكنيسة والمشاركة في هذه البرامج المُخصّصة للأمريكيين الأصليين، إلى أن أولئك الذين لم يندمجوا تماماً في المورمونية الأمريكية قد أظهروا هويّات مُتضاربة. وقد أدّت قلّة نجاح القديسين في تحويل الشعوب الأصلية في أمريكا الشمالية إلى المورمونيّة، إلى جانب التلقّي الجيّد للمورمونية في أمريكا الوسطى والجنوبية (عامّةً بين الشعوب من خلفيات أصلية وأوروبية مُختلطة) إلى إعادة تعريف رسالة كتاب المورمون ومعناها من قِبَل الأعضاء الأمريكيين فضلاً عن المتحولين من وسط أمريكا.

ورثت المورمونيّة الأولى الكثير من التّاريخ القائم الذي يشوبه التوتّر والصراعات بين اليهوديّة والمسيحية[44] مع ذلك أعاد جوزيف سميث وضع مفاهيم المورمونيّة المسيحيّة بمعانٍ عبريّة ذات دلالة عظيمة. فتصوّر قديسو الأيام الأخيرة أنفسهم حرفياً على أنهم الإسرائيليون الجدد الذين تربطهم السلالة والنصوص المقدّسة والطقوس باليهود في الماضي والحاضر. وفي نهاية المطاف، قال سميث إنّه سيكون هناك تجمعان للصّهيونية، واحدٌ لليهود في إسرائيل، وآخر للقدّيسين في أمريكا، استعداداً لقدوم المسيح وحكمه الألفي على الأرض. وبالتالي من غير المُستغرب أن يجد علماء الاجتماع أن المورمون أقل تاريخياً

(43) موس، 121، All Abraham's Children-51.

(44) ذات المرجع، 158-211.

بكثيرٍ من غيرهم من الأمريكيين فيما يتعلّق بتدابير معاداة السّامية.[45] هذه الدراسات مدعومةٌ، علاوةً على ذلك، بعدة تقاريرَ ليهود تربطهم علاقاتٌ جيّدةٌ مع المورمون في الغرب الأمريكي.[46]

منعت كنيسةُ يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة في الفترة من 1852 إلى 1978 الأشخاص ذوي الأصول السوداء من الترسيم في الكهنوت، وقامت بالتبشير قليلًا بين الأفارقة أو الأمريكيين الأفارقة. أجرى عالم الاجتماع أرماند موس فحصًا دقيقًا لنظرة المورمون للأمريكيين الأفارقة قبل 1978.[47] ووجد القليل من الاختلاف بين قديسي الأيام الأخيرة وغيرهم من الأمريكيين البيض، إذ أظهر كلاهما العداء الدّيني اتّجاه السود مما قاد إلى التحيّز والتّمييز. وسعى موس إلى فرز الروابط بين الأرثوذكسية الدّينيةِ والنّظرة الضّيقة والعداء فضلًا عن علاقتهم مع التحيز والتمييز اتّجاه غير المورمون والأمريكيين المورمون. نخلُص إلى أن النّظرة الدّينية الضّيقة (وليسَ الأرثوذكسية) ترتبطُ بشدّةٍ بالعداء الدّيني اتّجاهَ الغُرباء (السود واليهود وهلُم جرًّا)، وأنها بدورها، هي التي تنتج التحامل والتمييز. وعليهِ كان المورمون يميلون، بحسبِ أغلب الدّراسات الاجتماعية، إلى التعبير عن وجهات نظرٍ مُحابيَة للغاية اتّجاه اليهود والأمريكيين الأصليين، في حين أبدوا وجهات نَظرٍ مُجحفة سلبيّة وإجراءاتٍ تمييزيّةً ضد السود، كغيرهم من الأمريكيين البيض.[48]

ثُمّ انخرطت الكنيسة، منذ عام 1978، في جهود علاقاتٍ عامّةٍ مختلفة لتغيير

(45) انظر ذات المرجع، 191-211، لتلخيصٍ مُمتاز لأدب الاجتماعيّات.

(46) نظر جاك جودمان، «Jews in Zion»، في The People of Utah، حرّره هيلين ز. بانيكولاس Helen Z. Papanikolas، 187-220 (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى: الجمعيّة التّاريخيّة في ولاية يوتا، 1976): لويس ك. زاكر، «A Jew in Zion»، مجلّة Sunstone (سبتمبر- أكتوبر 1981): 35-44؛ وخوانيتا بروكس Juanita Brooks، The History of Jews in Utah and Idaho (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: ويسترن إبيكس ناشرون 1973، Western Epics).

(47) موس، 218.-230، All Abraham's Children.

(48) ذات المرجع، 121-57.

صورتها العامّة العُنصرية، ومنذ ذلك الحين، سَعت بنشاطٍ لتحويل الأمريكيين السود والأفارقة إلى المورمونيّة.[49] بالنّسبة للعديد من المورمونيين، أتى الكشف في عام 1978 ليحُلّ «قضية العرق». ويستنتج أرماند موس، استنادًا إلى بيانات المسح للسكان الأمريكيين، أنّ التحيّز والتّمييز ضِدّ السود قد انخفض بين قديسي الأيام الأخيرة بمعدلاتٍ تُعادل أو تَزيد عن النسبة للأمريكيين البيض الآخرين. وبما أن كنيسة قديسي الأيام الأخيرة لا تجمع بياناتٍ عن الإثنيّة، يُصبح من الصّعب معرفة مدى نجاحها في اجتذاب الأمريكيين الأفارقة وتحويلهم. وعلى الرغم من ذلك، هناك بعضُ الأمريكيين الأفارقة الذين يتم تقديمهم والترويج لهم بشكل بارزٍ من قبل الكنيسة وبرامجها. ووجَدت إحدى الدراسات التي أجراها علماء الاجتماع كارديل جاكوبسون Cardell Jacob-son وتيم هيتون Tim Heaton ودايل ليبارون Dale LeBaron وترينا هوب Trina Hope أن الأمريكيين السّود «يشعرون بالقبول المعقولِ في كنيسة قديسي الأيام الأخيرة.»[50] كما يبدو أنّ جميع البيانات المُتاحة عن الأمريكيين من أصلٍ أفريقي الذين يتحولون إلى دين قديسي الأيام الأخيرة ويظلّون فاعلين فيه تؤيد هذا الاستنتاج العام.[51]

المورمونيّة، شأنها شأن العديد من الطّوائف الأمريكية، وَجدت أنّ أفريقيا (فضلًا عن أجزاءٍ من أوروبا الشرقية وروسيا) تُعادي مهامّها. على الرّغم من ذلك، نجح قديسو الأيام الأخيرة بعض الشيء في اجتذاب المتحولين الأفارقة

(49) ذات المرجع، 231-66.

(50) كارديل ك. جاكوبسون، وتيم ب. هيتون، و إ. دايل ليبارون، وترينا لويس هوب، «Black Mormon Converts in the United States and Africa: Social Characteristics and Perceived Acceptance،» في 342 ،Contemporary Mormonism.

(51) انظر مثلًا جيسي ل. إمبري Jessie L. Embry، Black Saints in a White Church: Contemporary African American Mormons (مدينة البحيرة المالحة الكُبرى، يوتا: مطبعة سيجنتشر بوكس Signature Books، 1994)؛ وكارديل جاكوبسون، محرِّر، All God's Children: Racial and Ethnic Voices in the lds Church (سبرينجفيل، يوتا: دار نشر بونفيل بوكس Bonneville Books، 2004).

بنشاطٍ منذ عام 1978، عندما سمح لهم القانون بذلك. ويستنتج كارديل جاكوبسون وتيم هيتون ودايل ليبارون وترينا هوب عُقب مراجعةٍ ما هو معروفٌ عن المورمونية في أفريقيا، أن «الانطباع العام من [المقابلات مع الأعضاء الأفارقة]... يوحي بأنّ التوتر العُنصري لا يشكّل مشكلةً رئيسةً لكنيسة قديسي الأيام الأخيرة في أفريقيا.»[52] ويَخلُص أرماند موس إلى أنّ «المؤمنين من جميع السّلالاتِ أصبحوا هكذا أخيرًا أبناءَ إبراهيم، كما وعد بولص الطرسوسي،» في ديانة قديسي الأيام الأخيرة.[53]

(52) جاكوبسن وآخرون، في 344 ،Contemporary Mormonism.

(53) موس، 276 ،All Abraham's Children.

الملخص والملاحظات الختامية

يمنح إحياء قديسي الأيام الأخيرة للبشارة وكنيسة المسيح حصرًا الخلاص العالميّ والأبديّ للبشرية وفقًا لخطة الله. فوحدهم الذين يعتنقون الاكتمال التفرّدي لبشارة قديسي الأيام الأخيرة، ويطيعون وصايا الله يُصبحون كائنات ذات جَلالة خالدةً شبيهةً بالله، ويحقّقون الحياة الأبديّة في أعلى الأمجاد السماوية كجُزءٍ من أسرة الله والمسيح. وبصرف النّظر عن هذه الحَصريّة، تُدركُ ديانة قديسي الأيام الأخيرة أنّه من الصّعب تحوّل الجميع إلى المورمونيّة؛ وأولئك الذين لا يفعلون هذا ضمنيًّا سيحظون بالمزيد من الفُرص للقيام بذلك في العوالم التي تتجاوز الوجود الأرضي الفاني. وعلى الرغم من تخصيصِ أعلى درجة من الأمجاد السّماوية لقديسي الأيام الأخيرة المطيعين، سيتلقّى جميعُ أُناس الله الآخرين درجةً ما من درجات الأمجاد السّماوية والحياة الأبدية. يُفترض أن يشملَ ذلك على الأقلّ معظم الناس الخيّرين من الأديان الأخرى إلى جانب المورمونيّة. ولن يُنفى إلى الظلمة الخارجية (أو الجحيم) إلا عددٌ قليلٌ جدًا من الأفراد، أبناء جهنّم، الذين يرفضون الله والمسيح ويتّبعون إبليس.

تعترف العدالة الإلهيّة هذه مُباشرةً بغير المؤمنين وبالدّيانات الأُخرى، كما تُشجّعُ مُسامحة المورمون تجاههم وتجاه هذه الاختلافات، على الرّغم مِن تفرّدية قديسي الأيام الأخيرة. وتعترف نظريّة العدالة الإلهيّة لقديسي الأيام الأخيرة بالتعدّدية، وتتقبّلها، كما تتطلّبُ المُسامحة مع الاختلافاتِ الثقافية والدّينيّة، في منحىً مُختلفٍ بعض الشّيء. تحظُر إطاعة الوصايا الإلهيّة كما وُجدت في النّصوص المُقدّسة لقديسي الأيام الأخيرة، وخاصة الإنجيل المسيحي كما عززه كتاب المورمون، الأعمال الضّارة برَفاهِ البشرِ الآخرين، إلا دفاعًا عن النفس أو بطرقٍ مُبرّرة بنفسِ الطّريقة. وهكذا تتجنب المورمونية العواقب الاجتماعية السّلبية المحتملة المُترتّبة على التفرد الديني والأحكام المُطلقَة.

تلتزم مورمونيّة القرن الواحد والعشرين التزامًا كاملًا بالوعد البولصي بالكونيّة المسيحيّة التي تشمل جميع أبناء الله. وقد استوعبت ديانة قديسي الأيام الأخيرة وشعبها التعدديّة الثّقافية والدّينية في جميع أنحاء العالم، إذا ما استثنينا تاريخ التوتر والصرّاعات مع الغرباء. ولا يُظهر قديسو الأيام الأخيرة، بسبب شعورهم بالانسِجامِ الخاصّ مع اليهود واليهودية، فضلًا عن مهمّتهم المميزة تِجاه الشعوب الأصليّة في الأمريكتين والمحيط الهادئ، سوى القليل من العداء أو التحيّز أو التّمييز ضِدّ هذه الجماعات. وانخفض العداء والتحيُّز والتّمييز السابقين من قبل قديسي الأيام الأخيرة ضدّ المُنحدرين من أصلٍ أفريقيّ أسودَ بشكلٍ كبيرٍ منذ حصول الكشف عام 1978 الذي وجّه ديانةَ قديسِي الأيام الأخيرة نحو إدراج هذه الشّعوب في خطة الله مع جميع حقوق الإنسان وامتيازاته.

وحيث إن استطلاع عام 2003 العالمي للدين الذي ناقشه البروفيسور جرين لم يجمع على ما يبدو معلوماتٍ مُحدّدةٍ عن قديسي الأيام الأخيرة، باتَ من الصّعبِ أن نعرف على وجه اليقينِ كيفَ يُمكن أن يكونوا قد أجابوا على أسئلة الاستِطلاع.[54] ومع ذلك، من المُمكن أن نقترح الكيفيّة التي يُرجّح أن تستجيب بها ديانة قديسي الأيام الأخيرة على هذه الأسئلة، من مصادرها الكلاسيكية وما هو معروفٌ عن ممارستها (كما توضّح هُنا). فمن الواضح أن المورمونيّة ترى أنها تتفرّد بالطريق إلى الخلاص البشري، غير أنّ نظرتها إلى الخلاص تعترف بأن مُعظمِ مُعتنقي الدياناتِ الأخرى سيكون مصيرهم أيضًا إلى الجنّة وسيُحقّقون درجةً ما من الأمجاد السّماوية، فضلًا عن الخلاص الأبدي. ويعترف لاهوت قديسي الأيام الأخيرة المُعاصِر بأنّ جميعَ أبناء الله متساوون، ولا يتفوّقُ أحدٌ منهم على الآخرين. وفي حين كان المورمون يفضّلون الزواج من نفسِ الدّيانةِ

(54) جمعت جامعة بايلور Baylor University، استطلاع The Baylor Religion Survey (واكو، تكساس: معهد بايلور للدراسات الدّينيّة Baylor Institute for Studies in Religion، 2005)، معلوماتٍ عن عيّنة جزئيّة صغيرة من قدّيسي الأيام الأخيرة. لم تُنشر النّتائج عن المورمون، رغم أنّ هذه البياناتُ قد تسمح، حالَ توفّرها، بتحليلٍ وتفسيرٍ إضافيّين للمورمون تحديدًا.

عمومًا، فإنّهم ينظرون أيضًا إلى الزّيجاتِ بين الدّياناتِ باعتبارها فرصًا هامّةً لاجتذاب الآخرين وتحويلهم؛ وكما هو الحال مع ديانات الأقلّيات الأُخرى في الولايات المتحدة وغيرها، فإنّ الزواج بين الأديان يُعدّ مُمارسةً شائعةً وواقعًا مقبولًا. وتجدُ ديانةَ قديسي الأيام الأخيرة صعوبةً في الرد على الأسئلة المتعلّقةِ بعقوباتِ عِصيان الله. فالأب السماوي المُتصوّرُ في هذا الدّين هو إله الحُبّ والرّحمة في المقامِ الأوّل، على الرغم من أنّ المورمون يتوقّعون بوضوحٍ مُواجهة الحِساب على أساسِ إطاعة وصاياه.

في نهاية المطافِ، فإنّ دين قديسي الأيام الأخيرة متفائلٌ بشكلٍ استثنائيّ بالإنسانيّة وفُرصِها في التخلّص من الخطيئة والخلاص الأبدي. وما يُريده اللّٰه من البشرية لا شكّ فيه. إذ حدّد الكّتابُ المُقدّس هذه المسائلَ بوضوح. ومع ذلك، فإن ديانة قديسي الأيامِ الأخيرة تَعترفُ ببضعةِ خطايا كبيرة لا يُمكن العفوُ عنها. وهي ترى، بهذا الخُصوص، أن الله الأبَ مُتسامحٌ بشكلٍ استثنائيّ مع العِصيان والأخطاء الإنسانية. فالخطيئة الوحيدة التي لا يُمكن أن تُغتفَر هي رفض خطّة الله، أيّ قُوّة المَسيح في تحقيق الخلاص، مُقترنَةً بالمعارضة المُتعمدة لله بالتّحالُف مع إبليس. لكنّ أبناء جهنّم مع ذلِك قد تتاحُ لهُم فُرصٌ مستقبليّة في عوالِم أُخرى لتخليص أنفُسهم من الخطيئة والحصول على الخلاص الأبدي. كما أن البشرُ في ديانةِ قديسي الأيام الأخيرة آلهةٌ أوليّةٌ قادرةٌ على التقدم إلى الرّبوبية باتّباعِ خطة الله لهم. ولا تترُك مثل هذه النّظرية اللاهوتيّة مجالًا كبيرًا للتعصب ضد الآخرين أو العداء والعدوان والعنف تجاههم، إلاّ دفاعًا عن النفس، بصرفِ النّظر عن ثقافتهم أو دينهم.

الجزء الخامس
اليهودية

9
الأسس اللاهوتية للتسامح في الديانة اليهودية الكلاسيكية
جاكوب نيوسنر

بينما تستصعب الديانات التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، تقبل بعضها البعض والتسامح فيما بينها، فإنه يعتبر من المستحيل بالنسبة لأي منها تقبّل أي ديانة أخرى غير توحيدية[1] . فالمنطق الذي تقوم عليه فكرة التوحيد

(1) [جديرٌ بالتنبيه أنَّ الدياناتِ التوحيديَّةَ الثلاثةَ بالنظرِ إلى أنها صَدَرَتْ عن إله واحد ودعَت إلى أصولٍ ومباديءَ اعتقادية وأخلاقية متوافقة في أصلها- لا تجدُ غضاضةً في تقبّلِ بعضِهاً والتسامحِ فيما بينها، فالجميعُ مُدرِكٌ أنّ الله هوَ الذي أرادَ لهم ذلكَ الاختلافَ، ولو شاء لجعلهم أمةً واحدة. وقد كان من أوائلِ ما صنعه نبيّ الإسلامِ محمدٌ ﷺ عندما هاجر إلى يثربَ، وقد كانت أخلاطًا من اليهود والنصارى وغيرِهم، أنْ عَقَدَ معهم عهدَ تعاونٍ وميثاقَ مناصَرة، على أنْ يكونَ لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين. وكذلكَ الحالُ فيما يتعلّقُ بأربابِ الدياناتِ غيرِ السماوية، كالوثنيةِ والصابئةِ والمجوسِ والدهريةِ، فإنَّ الإسلامَ تعامل معهم من منطلقِ قولِه تعالى في محكمِ تنزيلِه: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [البقرة: من الآية 256]، وقولِه جلَّ شأنُه: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} [الكافرون: الآية 6]، وليس له عليهم من سلطان إلا دعوتهم إلى اتباعِ الحقِّ واعتقادِ التوحيدِ، ثم إنَّ أمرهم بعد ذلك إلى اللهِ ربِّهم يفصِلُ بينهم يومَ القيامة. هذا، ولا يخدشُ في تلك القاعدةِ وجودُ شذوذات عنها من ممارساتِ بعضِ المنتسبين إلى هذا الدين أو ذاك ينادون برفض الآخرِ وإقصائه وازدرائه، وربمّا وصل الأمر بهم إلى الاعتداء عليهم والتخلّصِ منهم! فإنه ليس من المعقول أن تتحمّلَ الدياناتُ جريرةَ أولئك المفسدين المتعنّتين. وبهذا يعلم أيضا ما في قوله الآتي: «لا توجد عقائد تعترف بالأديان باستثناء اليهودية» من خطأ] [الحكماء للنشر]

(*) [يجب مراعاة شيء مهم في هذا الصدد، وهو أن تفسير النص- أيَّ نصٍّ- لا بد فيه من امتلاك أدوات توصل إلى تفسير سليم يتوافق مع الرؤية العامة لواضع النص، والدلالات الوضعية المبني عليها النص، وإلا كان تغريدا خارج السرب، وتفسيرا مبنيا على الهوى والتشهي والتحكم، فكان تفسيرا لاغيا ولا يعتد به] [الحكماء للنشر].

(*) [بل ما عليه جماهير المسلمين من القدماء والمعاصرين أن المصدر الرئيس للتشريع على سبيل الأصالة والإنشاء: القرآن والسنة، وأنه إذا كان القرآن وحيا متلوا فإن السنة وحي غير متلو، فكلاهما وحي من الله بطرق مختلفة] [الحكماء للنشر].

(*) [ليس في عصور الإسلام ما يعرف بالعصور المتوسطة أو الوسطى، كما كان الحال في الثقافات الأخرى، وإن كان لا بد من التقسيم فهناك العصور أو القرون الأولى، وهناك القرون المتأخرة والعصور الحاضرة] [الحكماء للنشر].

(*) [لم يفرض الإسلام على أحد، لا على المشركين ولا على أهل الكتاب، فإن القاعدة العامة الواضحة التي لا لبس فيها تقول: {لا إكراه في الدين} [البقرة: من 256]، فالحروب في ذلك الوقت كانت لدفع الضرر على المسلمين المتمثل في إحدى صورتين؛ الأولى: اعتداء المشركين على المسلمين أو الغدر بهم، والثانية:=

- والمتمثلة في وجود إله واحد هو المدبّر لكل الأمور - لا يتيح مبرّرًا لتقبّل الأديان الأخرى. لذا، وبينما نجد أن التسامح الديني يشكل الموقف الطبيعي لدى العلمانيين الذي لا يؤمنون بشيء، أو لدى المشركين الذي يؤمنون بكل شيء في المقابل، فإننا لن نجد الكثير من المحتوى الذي يقدمه لاهوت التوحيد من مصادر دينية حول التسامح.

وبالنسبة للديانة اليهودية الكلاسيكية، فلا توجد أية أسس دينية أو لاهوتية للتسامح، فكل ما يمكن استخلاصه هو علامات تشير إلى آخر الزمان، مفادها أن الإنسانية ستتعرف في نهاية الزمان على الإله الواحد الحق. لكن هذه العلامات لا تعتبر مرادفًا للمبدأ اللاهوتي المتعلق بتقبّل الخطأ، أو التسامح مع أولئك الذين يرتكبون الخطأ. وفي الوقت الحاضر، لا توجد عقائد تعترف بالأديان باستثناء اليهودية. ولا تدع اليهودية الكلاسيكية مجالًا للشك فيما يتعلق بما سيؤول إليه التاريخ في نهاية الزمان: فالرب سيدبر الأمر بحيث تعترف الإنسانية كافة به ربًا واحدًا حقًا، وعلى هذا الأساس، فإن المنفيين الذي يمثلون الآن جزءًا من إسرائيل التي تعترف بالرب، سيرثون العالم الآخر.

دعوني أبدأ بجزئية من التفاصيل، لتكون منطلقًا للجوانب الشاملة التي تتطلب مزيدًا من الاهتمام. فالديانة اليهودية، مثل المسيحية والإسلام، تحدد حلًا لمشكلة الشر المتفشي بين الموحدين، وذلك من خلال إرجاء الحكم ليوم القيامة والوعد بالخلود للمستحقين. وفي حياة الخلود بعد الموت نجد حلًا للعيوب التي

= منع المسلمين بالقوة من تبليغ دعوتهم بالتي هي أحسن؛ فلم تكن الحرب يوما من المسلمين لمجرد الفراغ السياسي، أو الإجبار على اعتناق الدين، سواء من أهل الكتاب أو من غيرهم، هذا شيء. والشيء الآخر: أن الإسلام يدعو إلى دين الله الخاتم بالحكمة والموعظة الحسنة، فما عليه إلا البلاغ؛ آمن من آمن وأعرض من أعرض» [الحكماء للنشر].

(*) [ينبغي التفريق بين مقامين: مقام الاعتقاد بأن ما أنا عليه حق في نفس الأمر؛ لوجود الأدلة اليقينية على حقيته، وبين مقام انعكاس ذلك الاعتقاد على الآخرين؛ فإن إيماني بحقيّة اعتقادي- وإن استلزم اعتقاد خطأ الآخر، وهي نتيجة منطقية لإدراك صوابية أحد طرفين- لا يستلزم إزرائي بمخالفي في الاعتقاد، وعدم احترامه، أو اعتباره إنسانا درجة ثانية، بل يبقى التسامح والتعارف والتواصل الذي جبل الله الإنسان عليه وأمره به هو السمة التي ينبغي أن تسود] [الحكماء للنشر].

يعاني منها هذا العالم، حيث ينعم الفاسدون والأشرار بينما يعاني المتّقون والأخيار. والسؤال هو: هل يُمنح غير اليهود (غير الإسرائيليين) حياة الخلود بعد البعث من الموت كما هو حال الإسرائيليين؟ فمسألة السماحة برمّتها يلخّصها النزاع المتعلق بالتسامح الإلهي في الآخرة تجاه غير اليهود، باعتبارهم وثنيين، بخلاف الإسرائيليين باعتبارهم أولئك الذين عرفوا الله: هل يُبعث غير اليهودي في آخر الزمان من قبره، ويخضع للحساب، ثم يحظى بنصيب من الأرض التي يورثها الله، كما هو حال الإسرائيليين كافة تقريبًا؟ الواقع أن هذه المسألة موضع جدل:

أ. يقول الحاخام إليعازر (R. Eleazar): «لن يحظى أي من غير اليهود بقطعة من العالم المقبل، حيث ورد في سفر المزامير 9:17 «الأشرار يرجعون إلى الهاوية، كل الأمم النّاسين الله». «الأشرار يرجعون إلى الهاوية» – وهذا يشير إلى الإسرائيليين الأشرار. «وغير اليهود كافة الذين نسوا الله» – وهذا المقصود بالأمم».

ب. فيرد عليه الحاخام يوشع (R. Joshua): لو أن المزمور يقول «الأشرار يرجعون إلى الهاوية – غير اليهود كافة» ولم يعقّب بعدها، لكان رأيي مماثلاً لرأيك. وطالما أنه في الحقيقة يذكر «جميع الأمم الذين نسوا الله» فإن ذلك إشارة لوجود أشخاص متّقين بين أمم العالم، ممن سيحظون بنصيب في العالم المقبل.

توسيفتا - سنهدرين 13:2

إن ما يجعل غير اليهودي في عداد المتّقين هو أنه لا ينسى الله. ولكن ذكر الله يترتّب عليه الاعتراف به، وهو ما يحوّل غير اليهودي إلى إسرائيلي. ويتفق ذلك مع الرؤية النبوية التي تذكرها صلاة ألينو (Alenu)، ومفادها أن الإنسانية كافة ستعرف الله في آخر الزمان كما تعرفه إسرائيل الآن، وأن الإسرائيليين جميعًا سيحظون بنصيب في العالم المقبل. ووفق ما جاء في (مشناة سنهدرين 11:1): «كلّ بني إسرائيل إنّ لهم حِصّة في الآخرة». وهذا يعني، عند التدقيق،

أن التسامح في الآخرة يتبنّى منظورًا لا يمارس السماحة على الإطلاق: فغير اليهود قد يحظون بحياة الخلود فقط إذا أصبحوا إسرائيليين - وهذا هو رأي الحاخام يوشع.

من جانبه، لا يتظاهر الحاخام أليعازر بغير ذلك. ولكن حتى لو اعتبرنا رأي يوشع هو المقياس، فإننا نجد أن التسامح لا يمنح لأي فئة أو وثنية أو ديانة مكرّسة لإله سوى الرب الذي تنزّل لإبراهيم. ولا تظهر فكرة تشكيل فئات الديانات الممكن تقبّلها فيما عدا ديانة الرب، في أي الأحكام الربّانية والثيولوجيا الكلاسيكية. والسبب هو أن تشكيل الفئات المنهج الذي يحدد ملامح النظام الاجتماعي الذي تقوم عليه الديانة اليهودية، والمسمّى إسرائيل، يُفضي إلى تشكيل الفئة المضادّة لها وهي غير الإسرائيلي، أو الدخيل، وتعريف غير الإسرائيلي هي أنه عدو الله: الكافر. ويهدف النظام بأكمله إلى استعراض عدالة الرب ورحمته، وبالتالي وفي هذا السياق، فإن استثناء الدخيل منها عادل ومبرّر. هناك فروقات دقيقة تتعلق بشرح المسألة التي سنتناولها، إلا أن النقطة الأساسية واضحة: لا توجد في الديانة اليهودية الكلاسيكية أسس لاهوتية فيما يتعلق بالسماحة مع الكفر أو الكفار.

ولا تقدم الصياغة الفلسفية ولا التفسيرية ولا الأسطورية عقيدة تقر الانحراف عن المعيار التوحيدي؛ فديانة التوحيد بطبيعتها تنطلق من موقف متعصّب يقوم على وجود إله واحد، مما يعني أن ما سواه من آلهة باطل، وأن أولئك الذين يعبدون آلهة سوى الإله الذي عرّف بنفسه عبر الوحي - في تعاليم سيناء أو توراة سيناء - هم أعداء الله. وللكشف عن الأسس التي تقوم عليها سياسة التسامح، فإن علينا أن نتعمّق في تفاصيل أحكام الديانة اليهودية الكلاسيكية ونظرياتها اللاهوتية ورواياتها.

بالنسبة للكتاب المقدّس، الذي يمثّل نقطة البداية بالنسبة للديانة اليهودية، فإن المجتمع ككل هو محور الأحكام والشريعة، كما لا يمكن لمجتمع إسرائيل المقدّسة التفاوض مع فكرة الوثنية. فعلى إسرائيل أن تمحو الوثنية، وأي ذكرى لها، في أرضها. ويستعرض الكتاب المقدّس بوضوح أن على إسرائيل أن تطمس أي ذكر للأوثان (سفر الخروج 23:13)، وألا تسجد لآلهة الكفار وألا تعبدهم بل عليها أن تطيح بهم وتحطمهم إلى أشلاء (سفر الخروج 23:24):

«تَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتكَسِّرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُقَطِّعُونَ سَوَارِيَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ تَمَاثِيلَهُمْ بِالنَّارِ» (سفر التثنية 7:5). وجاء الأمر لبني إسرائيل بذات الصيغة:

«وَتَمَاثِيلَ آلِهَتِهِمْ تُحْرِقُونَ بِالنَّارِ. لاَ تَشْتَهِ فِضَّةً وَلاَ ذَهَبًا مِمَّا عَلَيْهَا لِتَأْخُذَ لَكَ، لِئَلاَّ تُصَادَ بِهِ لأَنَّهُ رِجْسٌ عِنْدَ الرَّبِّ إِلهِكَ. وَلاَ تُدْخِلْ رِجْسًا إِلَى بَيْتِكَ لِئَلاَّ تَكُونَ مُحَرَّمًا مِثْلَهُ.» (سفر التثنية 7:26-7:25)

«تُخْرِبُونَ جَمِيعَ الأَمَاكِنِ حَيْثُ عَبَدَتِ الأُمَمُ الَّتِي تَرِثُونَهَا آلِهَتَهَا عَلَى الْجِبَالِ الشَّامِخَةِ، وَعَلَى التِّلاَلِ، وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ. وَتَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتُكَسِّرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ سَوَارِيَهُمْ بِالنَّارِ، وَتُقَطِّعُونَ تَمَاثِيلَ آلِهَتِهِمْ، وَتَمْحُونَ اسْمَهُمْ مِنْ ذلِكَ الْمَكَانِ». (سفر التثنية 12:2 - 12:3)

بناء على ما سبق، وباعتبار التوراة المكتوبة تملي أسس كيفية تعامل الشريعة الربّانية مع هذه المسألة في بداية عهد الديانة، فإن النقطة التي يركز عليها الحوار المتعلق بغير اليهود هي الوثنية. فالشريعة المقدّسة، أو الهلاخاه (Halakhah)، لا تضع في اعتبارها فكرة تعايش إسرائيل، في أرضها، مع غير اليهود وكفرهم.

النظام الديني لليهودية في بيانها المعياري

يتطلب توصيف غير اليهود حسب اللاهوت اليهودي تركيزًا على المجموعة الكاملة للكتابات التشريعية التي تحدد مجتمعة القاعدة المتّبعة. فقد اكتملت شريعة اليهودية الكلاسيكية، التي تضم الكتاب المقدّس وملحقاته من الأحكام الربانية والملاحق التفسيرية، بحلول القرن السابع الميلادي. وهي الأحكام الربانية التي تتضمنها المشناه، حوالي سنة 200 ميلادية، وتمثل مدوّنة أحكام فلسفية؛ وملحق توسفتا، حوالي سنة 300 ميلادية، ويعدّ مكمّلًا للمشناه؛ والتلمود الأورشليمي أو تلمود أرض إسرائيل، حوالي سنة 400 ميلادية، ويتضمن تفسيرًا لتسعة وثلاثين من أصل واحد وستين نصًا موضوعيًا تتناولها المشناه وتوسفتا؛ وتلمود بابل، حوالي سنة 600 ميلادية، ويتضمن تفسيرًا لسبعة وثلاثين نصًا وردت في المشناه وتوسفتا. وتمثل هذه الكتابات مجتمعة حوارًا مع أحكام ورواية ونبوءة الكتاب المقدّس، مع منح مكانة الأفضلية لأسفار موسى الخمس، أو توراة موسى.

وفي هذا السياق، وضع الحكماء الربّانيون في أواخر العصور القديمة منهجًا دينيًا للنظام الثقافي والاجتماعي في المجتمع الذي يتناولونه، الذي يطلقون عليه اسم إسرائيل، ويضم أولئك الذين من أجلهم يستعرض الكتاب المقدّس حكاياته ويوجه لهم أحكامه ونبوءته. ويحدد هذا المنهج الديني أسلوب الحياة والنظرة العالمية التي تتبناها إسرائيل، التي تجسّد أولاهما وتتجلّى معانيها وفق الأخرى. فالعالم - والمقصود هنا الإنسانية كافة - تنقسم وفقًا للمنهج اليهودي، إلى فئتين من الأشخاص، غير اليهود وإسرائيل. لذا يصبح السؤال الذي نطرحه: ما هي المصادر اللاهوتية للتسامح تجاه غير اليهود التي تعززها وتغذيها الديانة اليهودية الكلاسيكية؟ لماذا يستحق غير اليهود سماحة بني إسرائيل تجاههم، أو بمعنى آخر، لماذا جعل الله غير اليهود يعيشون إلى جانب بني إسرائيل في العالم الذي خلقه ويدبّر شؤونه؟

يخاطب نظام الهلاخاه في المشناه وتوسفتا والتلمود الأورشليمي وتلمود بابل عالمًا لا يمكن وصفه بالبساطة. فالأرض ملك لإسرائيل، لكن غير اليهود يعيشون عليها أيضًا، بل يديرون بعض أمورها. كما أن إسرائيل لم تعد جماعة متماسكة متناغمة، بل مملكة تتألف من أفراد يتبّنون اهتمامات ومصالح خاصة ومحددة. من جهة أخرى، فإن هلاخاه الشريعة الربّانية التي تعود لسنوات نشأة الديانة تبدأ بتناولها القضية نفسها من خلال طرح موقف معاكس: يعيش غير اليهود جنبًا إلى جنب (سواء في داخل أرض إسرائيل أو خارجها) مع بني إسرائيل، وتقع على عاتق بني إسرائيل مسؤولية حل المشاكل المعقدة التي تنجم عن التعايش مع الوثنية. وهذا التعايش لا يشمل مجتمعات بأكملها، بمعنى الشعب (إسرائيل) والشعوب الأخرى مهما كانت هويتها، وإنما أفرادًا، يتمثلون بأحد أبناء إسرائيل يعيش جنبًا إلى جنب مع غير اليهودي.

بالإضافة إلى ما سبق، فإن الوثائق الربّانية توظف فكرة الوثنية لاستعراض حالة تتعدى تمامًا قدرة الكتّاب المقدّس على التخيّل، وهي فكرة هيمنة الأمم الوثنية واستعباد إسرائيل المقدّسة. من هنا يمثّل موضوع الوثنية فرصة لمناقشة مكانة إسرائيل بين أمم العالم، وعلاقة إسرائيل مع غير اليهود. كما أن نظرية المنهج الربّاني حول هوية إسرائيل تجد سياقها في المفارقة مع غير اليهود. وهنا تبرز نقطة الالتقاء مع التوراة المكتوبة، التي تحددها السمة المميّزة لغير اليهود، وهي وثنيتهم وكفرهم، ولا يعتبر أي شأن آخر بخصوصهم مهمًا للمعرفة.

لماذا تنقسم البشرية إلى إسرائيل؛ وهم الذين يشكّلون مجتمعًا فريدًا من البشر الذين يعرفون الله، وغير اليهود؛ الذين لا يشكّلون مجتمعًا على الإطلاق، ولا يعرفون الله؟

نعود للتفسير الأسطوري الذي يشرح سبب وجود غير اليهود في العالم، وكيف ينبغي أن تقيّمهم الديانة اليهودية. هذا التفسير يحكي حكاية البشرية وعلاقتها بالإله الخالق الواحد الأحد. تلخص لنا الحكاية تاريخ آدم وحواء

الأجيال التي لحقتهم، عشرة أجيال من زمن آدم إلى زمن نوح، اعتبرها الرب جميعًا أجيالًا متمردة من البشر:

أ. لن يحظى جيل الطوفان بنصيب في العالم الآخر

ب. ولن يحاسبهم الله يوم القيامة

ت. فقط جاء في التوارة «لاَ يَدِينُ رُوحِي فِي الإِنْسَانِ إِلَى الأَبَدِ» (سفر التكوين 6:3)

ث. فلا حساب ولا روح.

ج. لن يحظى جيل الشتات بنصيب في العالم الآخر،

ح. حيث جاء في التوارة « فَبَدَّدَهُمُ الرَّبُّ مِنْ هُنَاكَ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ» (سفر التكوين 11:8)

خ. «فبددهم الرب من هناك» - أي في هذا العالم

د. «وبددهم الرب من هناك»- أي من العالم الآخر،

ذ. لن يحظى قوم سدوم بنصيب في العالم الآخر،

ر. فقد جاء في التوراة « وَكَانَ أَهْلُ سَدُومَ أَشْرَارًا وَخُطَاةً لَدَى الرَّبِّ جِدًّا» (سفر التكوين 13:13)

ز. «أشرارًا» - في هذا العالم

س. «وخطاة» - في العالم الآخر

تفسير مشناة سنهدرين 10:3

قضى الرب على جميع أبناء آدم، وترك نوحا فقط - «التّقي من أبناء جيله» - ليستمر من نسله العرق البشري. ويخضع أبناء نوح، الذين يمثلون البشرية كافة، لسبعة التزامات دينية، أو وصايا، يعاقبون على مخالفتها. أما إسرائيل الذي نتعرف عليه في فصل لاحق من الحكاية نفسها، فيخضع لمئات من هذه الوصايا (العدد المعروف تقليديًا هو 613، تمثل مجموع أيام السنة الشمسية وعدد عظام الجسم).

ويتقبّل الرب أبناء نوح طالما التزموا بتنفيذ الوصايا الموكلة إليهم. ولا ينسى الرب غير اليهود ولا يتوانى عن فرض السيطرة عليهم. فحتى في وقتنا هذا، يخضع غير اليهود لعدد من الأوامر الربانية أو الالتزامات الدينية. فالرب يهتم بغير اليهود كما يهتم بإسرائيل، ويريد لهم كما يريد لإسرائيل أن يدخلوا مملكة الرب في السماء، لذا فإنه يمنح غير اليهود فرصًا ليظهروا قبولهم لحكم الرب. وأحد هذه الأوامر أو الوصايا هو ألّا يلعنوا اسم الرب:

أ. «كُلُّ مَنْ سَبَّ إِلهَهُ يَحْمِلُ خَطِيَّتَهُ» (سفر اللاويين 24:15)

ب. لو ذكر النص ببساطة «أي رجل» لكان واضحًا

ت. فلماذا إذًا جاء التحديد بذكر «كلّ من..»؟

ث. الغاية هي أن يشمل الأمر الوثنيين الذين تم تحذيرهم من لعن اسم الرب، تمامًا كما تم تحذير بني إسرائيل.

تلمود بابل سنهدرين 7:5 I2/56a

ويبدو مما سبق أن الامتناع عن سب اسم الرب، حتى من قبل من يعبدون الأوثان، يمثل الحد الأدنى من التوقعات.

لكن الواقع أن هناك سبعة التزامات دينية مماثلة تنطبق على أبناء نوح. وطالما طبّقوا هذه الأوامر فإن علاقتهم مع الرب تبقى جيدة. لذا فإنه ليس من المستغرب - بل لعلّه من المتوقع - أن يرد تعريف هذه المسألة في هلاخاه عبودة زارا (أو عبادة الأوثان)،

وبالتحديد في تفسير توسفتا عبودة زارا 6- :8: توسفتا :8

أ. فيما يتعلق بالمتطلبات الدينية السبعة التي تم تحذير أبناء نوح من مخالفتها:

ب. إقامة المحاكم لنشر العدل، عبادة الأوثان، التجديف (لعن أو سب اسم الرب)، معاملة الحيوانات بقسوة، الانحلال الجنسي، القتل، السرقة.

لنوضح الآن كيف تم طرح كل واحد من هذه الأوامر أو الشرائع بحيث تنطبق على غير اليهود كما تنطبق على بني إسرائيل:

ت. فيما يتعلق بإقامة المحاكم ونشر العدل - كيف ذلك [كيف يؤكد النص المقدّس أو المنطق الادّعاء بأن على غير اليهود إقامة المحاكم لنشر العدل]؟

ث. تمامًا كما أُمر بنو إسرائيل بعقد جلسات الحكم في محاكم بلداتهم.

ج. فيما يتعلق بالوثنية والتجديف - كيف ذلك؟...

ح. فيما يتعلق بالانحلال الجنسي - كيف ذلك؟

خ. «تم تحذير أبناء نوح من ارتكاب أي شكل من العلاقات الجنسية الممنوعة التي تصدر محاكم بني إسرائيل في شأنها حكمًا بالموت» حسب ما يقول الحاخام مائير (R. Meir).

د. ويقول الحكماء: «هناك علاقات محرّمة عديدة لا تصدر محاكم بني إسرائيل في شأنها حكمًا بالموت،» وعليه [لم] يتم تحذير أبناء نوح من ارتكابها. وبالنسبة لهذه العلاقات المحرّمة، فإن الحكم فيها يكون بموجب قوانين الدولة السائدة.

ذ. «ويبقى فقط تحريم إقامة العلاقة الجنسية مع عذراء تمت خطبتها».

ويستمر الطرح الممنهج لأدلة الكتاب المقدّس فيما يتعلق بالرأي المطروح:

توسفتا 8:5

أ. فيما يتعلق بجرائم القتل - كيف ذلك؟

ب. يحاكم غير اليهودي في حال قتله لغير اليهودي، كما يحاكم اليهودي لقتله الإسرائيلي. أما الإسرائيلي فلا يحاكم إذا قتل غير اليهودي.

ت. فيما يتعلق بالسرقة؟

ث. إذا قام أحد بالسرقة أو النهب، وكذلك في حال أسر امرأة جميلة، وفي الحالات المشابهة:

ج. ممنوع ارتكاب هذه الأفعال من قبل غير يهودي ضد غير يهودي، أو

من قبل يهودي ضد الإسرائيلي. لكنها مسموحة إذا ارتكبها الإسرائيلي ضد غير اليهودي.

توسفتا 8:6

أ. فيما يتعلق بقطع أطراف كائن حي - كيف ذلك؟
ب. إذا كان الطرف متعلقًا من جسم الحيوان ولكن لا يمكن شفاؤه،
ت. فإنه يمنع على أبناء نوح أكله، وينطبق الأمر نفسه على بني إسرائيل
ث. أما إذا كان هناك من اللحم المرتبط بالجسم ما يكفي من تدفق الدم لشفاء الطرف،
ج. فإنه يسمح لبني إسرائيل أكله، وينطبق الأمر نفسه على أبناء نوح.

وكما هو الحال بالنسبة لبني إسرائيل، فإن عقوبة الموت تطبق على أبناء نوح، أو النوحيين، كما يرد في تلمود بابل سنهدرين 7:5 I.4–5/57a «تطبق عقوبة الموت على أبناء نوح في حال مخالفة ثلاثة التزامات دينية: في حال الزنا والقتل والتجديف».

يقول الحاخام هونا (R. Huna) والحاخام يهوذا (R. Judah) وجميع تلاميذ الحاخامية: «تطبق عقوبة الموت على أبناء نوح فيما يتعلق بالشرائع السبعة كلها. فقد أظهر الرب الرحيم هذه الحقيقة فيما يتعلق بأحد هذه الشرائع، وتطبق القاعدة نفسها على الشرائع كافة». إلا أن من المفترض أن يتمتع بنو إسرائيل، المطلعين على التوارة والدارسين لأحكامها، بفضائل معيّنة موحّدة بينهم، مثل الصبر والاحتمال. وفي المقابل فإن من المتوقع أن يتبع غير اليهود، الذين يفتقدون نفس التعاليم والاطلاع، نموذجًا أخلاقيًا مختلفًا.

يتّسم غير اليهود، نظرًا لعدم معرفتهم بتعاليم التوارة، بسمات معيّنة مردّها طبيعة وضعهم، وهي سمات دنيوية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن موقف الحكماء

اللاهوتي من غير اليهود يقدّم قانونًا معياريًا لكيفية التعامل والتعاطي مع هذه الفئة. فإذا كان الإسرائيلي صبورًا وغفورًا بطبيعته، فإن غير اليهودي بطبيعته شرس. وهذا يفسّر سبب موقف الهلاخاه والأغاداة (Aggadah) من غير اليهود الذين يشتبه دائمًا بارتكابهم الخطايا الكبرى كممارسة الجنس مع البهائم والانحلال الجنسي والقتل والاستمرار في عبادة الأوثان. أما موقف اليهودية اللاهوتي من غير اليهود، الذي ينظر إليهم ككتلة واحدة من أعداء الرب الذين يعبدون الأوثان وينكرون الحق عمدًا، فيكاد لا يورد ذكرًا لتبني موقف الإيثار تجاه «الآخر». بل على العكس، فحتى التعاملات العادية التي قد تعكس أبسط أشكال التعاطف تعتبر مجالًا للشك:

أ. فهم لا يتركون ماشيتهم في حانات غير اليهود،

ب. لأنهم موضع شبهة فيما يتعلق بممارسة الجنس مع البهائم.

ت. ولا ينبغي أن تبقى امرأة وحدها معهم،

ث. لأنهم موضع شبهة فيما يتعلق بالانحلال الجنسي.

ج. ولا ينبغي أن يبقى رجل وحده معهم،

ح. لأنهم موضع شبهة فيما يتعلق بالقتل.

خ. ولا ينبغي لإسرائيلية أن تكون قابلة لامرأة غير يهودية،

د. لأنها تسهم في ولادة طفل يخضع للأوثان. لكن يمكن لامرأة غير يهودية أن تكون قابلة لإسرائيلية.

ذ. لا ينبغي لإسرائيلية أن ترضع طفل امرأة غير يهودية.

ر. لكن يمكن لغير يهودية أن ترضع طفل الإسرائيلية،

ز. إذا حصلت على إذنها.

تفسير مشناه عبودة زارا 2:1

أ. يقبلون منهم العلاج للممتلكات

ب. لكن لا يقبلون علاج الأشخاص
ت. «ولا يسمحون لهم بقص شعرهم تحت أي ظرف من الظروف» حسب كلمات الحاخام مائير.
ث. ويقول الحكماء: «يسمح لهم بذلك في الساحات العامة،
ج. ولكن ليس إن كانوا وحيدين معهم».

مشناة عبودة زارا 2–2:1

وينبثق هذا الموقف السائد المتمثل بالاشتباه بغير اليهود من تعريف غير اليهود بأنهم: الوثنيون، أعداء الرب. ولا يجدر بالمرء أن يتوقع وفرة من الأحكام حول ضرورة التضحية من أجل سعادة الآخر إذا كان من غير اليهود. ولا يسعني أن أذكر أي روايات تقترح ضرورة ذلك، ناهيك عن وجود قوانين ملزمة.

وتجسد هذه النظرة نحو الأمور في القانون المعياري كما رأينا. فقانون المشناة يتوافق مع تراث تفاسير النصوص المقدسة: حيث تسود كليهما النظرية المتعلقة بغير اليهود. فلا فرصة للخلاص من الموت بدون اتباع التوراة، كما أنه لا يوجد احتمال أصلاً للتحلّي بالآداب العامة بدون توجيه التوارة؛ فالتوارة تصنع الفرق كله. ويمكن طرح النتيجة ببساطة، فالبشرية تنقسم إلى فئتين: إسرائيل وغير اليهود. إحدى هاتين الفئتين ستموت ثم تبعث من القبر لتعيش حياة الخلد مع الرب. أما الفئة الأخرى فتندثر بعد موتها: الموت هو النهاية. وقد عبّر موسى عن ذلك ببلاغة بقوله: اختاروا الحياة. ويتحمل غير اليهود تبعات المقارنة والمفارقة مع بني إسرائيل، حيث نقطة الانقسام النهائي بلا رجعة هي الموت لإحدى الفئتين، والخلود للأخرى.

إذا سلّمنا بوجود وجه للمقارنة بين إسرائيل وغير اليهود، فإن الفرق يكمن في كون اليهود لا يعترفون بوجود الرب أو يعرفونه. وبناء على ذلك، وعلى

الرغم من أنهم يشتركون مع بني إسرائيل في إنسانيتهم بحسب سلالة النسب الأسطورية - المنحدرة من نسل نوح - فإن غير اليهود لا يقدّرون النعم التي يمنحها لهم الرب حق تقديرها. ولا يتوافق ذلك مع النقاط التي تركز عليها الأغاداة. أما حين يتعلق الأمر بالهالاخاه، كما ذكر سابقًا، فإن الإشكاليات الدينية لا تركز على غير اليهود بل على إسرائيل: في ظل وضع العالم الراهن، ما الذي يمكن لإسرائيل القيام به فيما يتعلق بموضوع السيطرة، بما يخدم إرادتها ومقصدها؟ هذا هو السؤال الذي تجيب عنه الهالاخاه بشكل كامل، كما نرى الآن. فالهالاخاه تطرح البنية، أو بالأصح التعريف، لروحانية إسرائيل التي تستمر في خضوعها للرب في عالم من الوثنية: الحياة مقابل الموت في بعدين حقيقيين ملموسين هما سبب استمرارية الحياة: التجارة وإنتاج الغذاء، بؤر التركيز في الهالاخاه. ولا عجب إذًا أن على إسرائيل أن تتجنب التعامل والتعاطي مع الوثنية في أيام أعياد الاوثان التي تجسدها الاحتفالات الكبرى - بل أن تتجنب ذلك في تلك الأوقات على الأخص. ويبدأ طرح الهالاخاه بذكر النقطة الشاملة الأكثر أهمية - كالمعتاد.

لقد حرم غير اليهود أنفسهم من التوراة برفضهم لها، ومما يكشف دقة وإحكام العدالة، فقد رفضوا التوارة لأن التوراة حرمتهم من الممارسات أو السمات نفسها التي اعتبروها مميِّزة وأساسية لوجودهم. هذه الحلقة المستمرة التي تحكي لنا كيف كان الحال في بداية الأمر، هي في الواقع تصف حال الأشياء على الدوام؛ وهي ليست حلقة تاريخية بل فلسفية. إن شخصية غير اليهود وحالة ضمائرهم في الماضي والحاضر وعلى الدوام، هي السبب المباشر في وضعهم، وهو وضع يمكنهم تغييره بإرادتهم كما أشرنا. وقد حرموا مما رفضوه، وهو الأمر ذاته الذي لم يكونوا مستحقين له، وذلك بشهادتهم هم. أما ما يقبلونه ويريدونه فهو مصدر إدانتهم. لذا، فعندما تقف كل أمة لتواجه الحساب على رفض التوارة، فإنها ستعلن بلسانها عن تهمتها، واتهامها الذاتي هذا هو ما يشكل جوهر الأمر.

وبالنظر لما نعرفه حول تعريف إسرائيل باعتبارها أولئك الذين قدّر لهم العيش، وتعريف غير اليهود باعتبارهم من لم يقدّر لهم ذلك، فليس لنا أن نستغرب كون الأحداث كلها تقع في عالم الآخرة المحرّم دخوله على غير اليهود.

وعندما يعترض غير اليهود على ظلم القرار الذي دخل موضع التنفيذ في ذلك الوقت، فإنهم يشهدون آلية عمل النظام الأخلاقي، كما يوضّح السرد المنهجي التالي فيما يتعلق بالنمط السائد من تفسير تلمود بابل عبودة زارا 1:1 I.2/2a-b

أ. يقدم الحاخام حنينا بار بابا، ويقول البعض أنه الحاخام سيملاي، العرض التالي [للنص «الَّذِينَ يُصَوِّرُونَ صَنَمًا كُلُّهُمْ بَاطِلٌ، وَمُشْتَهَيَاتُهُمْ لاَ تَنْفَعُ، وَشُهُودُهُمْ هِيَ لاَ تُبْصِرُ وَلاَ تَعْرِفُ» (سفر إشعياء 44:9): «في العالم الآخر سيأتي الرب الواحد المقدس المبارك محتضناً مخطوطة التوارة فيقول: «أين هو الذي انشغل بها فليأت ليحصد مكافأته». وعندها سيحتشد غير اليهود جميعًا: «اِجْتَمِعُوا يَا كُلَّ الأُمَمِ مَعًا.» (سفر إشعياء 43:9). وسيقول لهم الرب الواحد المقدس المبارك: «لا تحتشدوا جميعًا أمامي، بل لتدخل كل أمة معًا برفقة كاتبيها، «وَلْتَلْتَئِمِ الْقَبَائِلُ» (سفر إشعياء 43:9)، وكلمة «القبائل» تعني «الشعب»: «وَشَعْبٌ يَقْوَى عَلَى شَعْبٍ» (سفر التكوين 25:23)». نلاحظ أن الأطراف المؤثرة في المعادلة هم المشاركون الأساسيون في تاريخ العالم: فيأتي الرومان في المقدمة، يليهم الفرس في المرتبة الثانية بين حكام العالم:

ت. «في البداية تتقدم مملكة الروم».

ث. سيقول لهم الرب الواحد المبارك: «ماذا كان همّكم الأول؟»

ج. وسيقولون له: «يا رب العالم، أنشأنا عددًا هائلًا من الأسواق، وشيّدنا عددًا هائلًا من الحمامات، وجمعنا كمًا هائلًا من الفضة والذهب. وكل هذه الأشياء فعلناها بالنيابة عن إسرائيل، لكي يتفرّغوا هم لهمّهم الأول ويدرسوا التوراة».

ح. وعندها يقول لهم الرب الواحد المبارك: «أيّها الأغبياء! إنما فعلتم ما فعلتم

لراحتكم أنتم. لقد أنشأتم عددًا هائلًا من الأسواق، وإنما لتنشؤوا داخلها المخازن. أما الحمّامات فكانت لمتعتكم أنتم. الفضة والذهب ملك لي على كل حال»: «لِي الْفِضَّةُ وَلِي الذَّهَبُ، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ» (سفر حجي 2:8). هل كان منكم من يتحدث عن «هذه»، و«هذه» هي التوراة فقط: «وَهذِهِ هِيَ الشَّرِيعَةُ الَّتِي وَضَعَهَا مُوسَى أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (سفر التثنية 4:44). وعندئذٍ يغادرون أذلّاء. ويعتبر ادعاء الروم - بأنهم يدعمون إسرائيل بدراستهم للتوراة - مرفوضًا لكون الروم لم يظهروا السلوك التقي والسليم، الذي يعتبر دائمًا عاملًا ديناميكيًا هامًا في علم اللاهوت. لاحقًا، تدخل القوة الحاكمة الأخرى في العالم لتعرض دعواها:

خ. «عندما تغادر مملكة الروم، تدخل بعدها مملكة الفرس».

د. فيقول لهم الرب الواحد المبارك: «ماذا كان همّكم الأول؟»

ذ. فيردّون قائلين: «يا رب العالم، لقد أنشأنا عددًا هائلًا من الجسور، وفتحنا عددًا هائلًا من البلدان، وأقمنا عددًا هائلًا من الحروب، وكل هذه الأشياء فعلناها من أجل إسرائيل، لكي يتفرّغوا هم لهمّهم الأول ويدرسوا التوراة».

ر. وعندها يقول لهم الرب الواحد المبارك: «إنما فعلتم ما فعلتم لراحتكم أنتم. لقد أنشأتم عددًا هائلًا من الجسور لتجمعوا الضرائب. وفتحتم البلدان من أجل السخرة. أما عن الحروب التي أقمتموها، فإنني أنا الذي أشنّ الحروب:» «الرَّبُّ رَجُلُ الْحَرْبِ» (سفر الخروج 15:3). هل كان منكم من يتحدث عن «هذه»، و«هذه» هي التوراة فقط: «وَهذِهِ هِيَ الشَّرِيعَةُ الَّتِي وَضَعَهَا مُوسَى أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (سفر التثنية 4:44). وعندئذٍ يغادرون أذلّاء.

ز. «وهكذا يستمر الأمر مع كل أمة».

وبينما يشار إلى الروم والفرس كفئات أساسية أصيلة، فإن «الأمم الأخرى جميعها» لا تلعب دورًا في هذا الشأن لأسباب تعرفنا عليها سابقًا. ومرة أخرى نرى أن علم اللاهوت يتناول أكثر الأفكار تعمّقًا حول النيّة والقصد، ويظهر لنا أن ما يطلبه المرء يحصل عليه.

إلا أنه ليس بالإمكان أن يقتصر الأمر على إمبراطوريتي العالم الكبريين في الوقت الحاضر، روما وإيران، لتقفا وقفة الحساب في آخر الزمان. فاللاهوت يقدّر التوازن والتناسب، ويسعى لإيجاد العلاقات المكمّلة لبعضها، وعليه فإنه يأخذ بعين الاعتبار البدايات والنهايات معًا، حيث تستند إحداها على أساس الأخرى. نتيجة لذلك، فإن تلخيص الحدث ذاته - والمتمثل برفض غير اليهود للتوراة - لا يختار يوم الحساب كخلفية لأحداثه، وإنما المواجهة الأولى، المتمثلة بنزول التوراة. وتصوّر لنا الشريعة الحاخامية في سنوات نشأة الديانة عالمًا لا يحكمه الزمن، وفي هذا العالم فإن ما يحدث في البداية هو مثال على كيفية وقوع الأحداث دائمًا، وما يحدث في النهاية هو تجسيد لما كان قد حدث على الدوام. والفرضية الأساسية في الحالتين متطابقة - فليس بإمكان غير اليهود قبول التوراة لأن قبولهم لها يعني إنكارهم لسمتهم الأكثر خصوصية. إلا أن استعراض هذه الفكرة يبقى مثيرًا للاهتمام لأن الأحداث تأخذ مسارها الخاص.

لا تقتصر فئة غير اليهود بالطبع على الروم والفرس، بل تشمل آخرين. ومن المثير للاهتمام، أن الوصايا العشرة تضرب أمثلة من التوراة - لا تقتل، لا تزنِ، لا تسرق، وعليه فإن غير اليهود منبوذون لعدم التزامهم بالشرائع السبعة التي أنزلت على أبناء نوح. والخلاصة هي أن غير اليهود لا يقبلون التوراة لأن التوراة تمنع الإتيان بأفعال يقوم بها اليهود نظرًا لطبيعتهم. الرسالة المبطّنة التي تحملها هذه الفكرة هي رسالة باتت مألوفة: في نهاية المطاف، تسبب التوراة التغيير لدى إسرائيل الذين تظهر عليهم سمات نتجت عن تفاعلهم مع التوراة. وكذلك الحال مع غير اليهود، فهم على ما هم عليه بطبيعتهم، ولم تغير التوراة هذه الطبيعة.

مجددًا، نجد أن معيارًا واحدًا ينطبق على العنصرين اللذين تتألف منهما البشرية، وإنما بتأثير معاكس لدى كل منهما، وهو ما يرد في سفر التثنية CCCXLIII:IV.1ff

1.أ. أحد التعاليم الأخرى المتعلقة بالمقطع: «فَقَالَ: «جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سِينَاءَ»»:

ب. عندما تجلّى الله كليّ الوجود ليمنح التوراة لإسرائيل، لم يظهر الرب لإسرائيل فقط، بل لكل أمة من الأمم.

ت. في البداية تجلّى الرب لأبناء عيسو. فقال لهم: «هل ستقبلون التوراة؟»

ث. فقالوا له: «ماذا جاء فيها؟»

ج. فقال لهم: «لاَ تَقْتُلْ» (سفر الخروج 20:13)

ح. فقالوا له: «إن أساس كينونة هؤلاء الرجال [أي، نحن] وأبوهم من قبلهم هو القتل، فقد ورد: «وَلكِنَّ الْيَدَيْنِ يَدَا عِيسُو» (سفر التكوين 27:22). «وَبِسَيْفِكَ تَعِيشُ» (سفر التكوين 27:40)».

ندخل الآن آفاقًا جديدة: فهناك فئات أخرى من غير اليهود رفضت التوراة. ومن هذه النقطة تتقدم رواية التوراة فتحل محل حقائق السياسة العالمية المعروفة، كالروايات السابقة التي تم طرحها. في المقابل، تورد التوراة الأدلة من الكتاب المقدّس على صفة وشخصية غير اليهود الذين يتناولهم النقاش:

خ. ثم توجّه الرب إلى أبناء عمّون ومؤاب وقال لهم: «هل ستقبلون التوراة؟»

د. فقالوا له: «ماذا جاء فيها؟»

ذ. فقال لهم: «لاَ تَزْنِ» (سفر الخروج 20:14)

ر. فقالوا له: «إن جوهر وأساس الزنا هو لهم [لنا]، فقد ورد: «فَحَبِلَتِ ابْنَتَا لُوطٍ مِنْ أَبِيهِمَا» (سفر التكوين 19:36)».

ز. فتوجّه الرب إلى أبناء إسماعيل وقال لهم: «هل ستقبلون التوراة؟»

س. فقالوا له: «ماذا جاء فيها؟»

ش. فقال لهم: «لاَ تَسْرِقْ» (سفر الخروج 20:15)

ص. فقالوا له: «أن جوهر وجود والدهم [والدنا] هو السرقة، فقد ورد: «وَإِنَّهُ يَكُونُ إِنْسَانًا وَحْشِيًّا» (سفر التكوين 16:12)».

ض. وهكذا استمر الحال. فتوجه الرب إلى كل أمة وسألها: «هل ستقبلون التوراة؟»

ط. فهكذا ورد: «يَحْمَدُكَ يَا رَبُّ كُلُّ مُلُوكِ الأَرْضِ، إِذَا سَمِعُوا كَلِمَاتِ فَمِكَ» (سفر المزامير 138:4).

ظ. هل يمكن لنا أن نفترض أنهم استمعوا وقبلوا التوراة؟

ع. يقول الكتّاب المقدّس: «وَبِغَضَبٍ وَغَيْظٍ أَنْتَقِمُ مِنَ الأُمَمِ الَّذِينَ لَمْ يَسْمَعُوا» (سفر ميخا 5:15). هنا نعود مجدداً للالتزامات التي فرضها الرب على غير اليهود، وهي التزامات لا تؤثر على قبولهم للتوراة: بل هي التزامات تشكّل جزءًا من أساس كينونة غير اليهود وشرطًا لوجودهم. إلا أن غير اليهود حتى في هذا الموقف يرفضون سلطة الرب في الشؤون المتعلقة بالقانون الطبيعي:

غ. ولم يكفهم أنهم لم يستمعوا، بل حتى الشرائع الدينية السبعة التي قبلها أبناء نوح وتعهدوا الالتزام بها، لم يقدروا على احتمالها فخالفوها.

ف. وعندما رأى الرب المقدّس المبارك ما كان عليه الأمر، منح التوراة لإسرائيل.

نتقل الآن لموعظة أخرى لا تتحدث عن ملك، وإنما عن واحد من عامة الناس:

2.أ. يمكن مقارنة المسألة بقصة الرجل الذي أرسل حماره وكلبه إلى البيدر، فحمّل على ظهر حماره ليثك (letekh) من الحبوب وعلى ظهر الكلب ثلاثة كيلات من الحبوب. انطلق الحمار بينما وقف الكلب يلهث.

ب. أخذ كيلة من الحبوب عن ظهر الكلب ووضعها على ظهر الحمار، ثم أخذ الكيلة الثانية ثم الثالثة.

ت. وهكذا كانت إسرائيل: لقد قبلوا التوراة كلها بجزئياتها الشاملة وتفاصيلها الصغيرة، حتى الشرائع السبعة التي لم يتمكن أبناء نوح من احتمالها دون مخالفتها فقد قبلها بنو إسرائيل.

ث. ولهذا فقد ورد: «جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سِينَاءَ، وَأَشْرَقَ لَهُمْ مِنْ سَعِيرَ».

وعلى نفس السياق، يريد غير اليهود أن يعقدوا اتفاقًا مشتركًا مع إسرائيل، لكن ليس بوسعهم أن يشاركوا إسرائيل في الرب، وهو ما يوضّحه سفر التثنية CCCXLIII:IX.2:

أ. وعندها تسأل أمم العالم إسرائيل فتقول: «مَا حَبِيبُكِ مِنْ حَبِيبٍ أَيَّتُهَا الْجَمِيلَةُ بَيْنَ النِّسَاءِ! مَا حَبِيبُكِ مِنْ حَبِيبٍ حَتَّى تُحَلِّفِينَا هكَذَا!» (سفر نشيد الأنشاد 5:9).

ب. لأن الكتاب المقدّس يقول: «لِذلِكَ أَحَبَّتْكَ الْعَذَارَى» (سفر نشيد الأنشاد 1:3).

ت. وكذلك يقول: «لأَنَّنَا مِنْ أَجْلِكَ نُمَاتُ الْيَوْمَ كُلَّهُ» (سفر المزامير 44:22).

والآن يظهر حسد غير اليهود، ورغبتهم في الانضمام إلى إسرائيل، وإصرار إسرائيل على أن تبقى شعبًا مقدّسًا، منفصلًا عن أمم العالم:

ث. [تواصل الأمم]: «أنتم جميعًا وسماء، أنتم جميعًا أقوياء. تعالوا ولنتّحد معًا في جماعة واحدة».

ج. فيجيب بنو إسرائيل: «سنطلعكم على جزء من المديح الذي يصله، وهكذا ستميّزونه»:

ح. «حَبِيبِي أَبْيَضُ وَأَحْمَرُ... رَأْسُهُ ذَهَبٌ إِبْرِيزٌ... عَيْنَاهُ كَالْحَمَامِ عَلَى مَجَارِي الْمِيَاهِ... خَدَّاهُ كَخَمِيلَةِ الطِّيبِ... يَدَاهُ حَلْقَتَانِ مِنْ ذَهَبٍ... سَاقَاهُ عَمُودَا رُخَامٍ... حَلْقُهُ حَلاَوَةٌ وَكُلُّهُ مُشْتَهَيَاتٌ» (سفر نشيد الأنشاد 5:10 – 5:16)

خ. وعندما تسمع أمم العالم عن جمال الرب المقدس المبارك وأحقيته بالثناء

فإنهم يقولون لإسرائيل: «دعونا نأت معكم».

د. فقد ورد: «أَيْنَ ذَهَبَ حَبِيبُكِ أَيَّتُهَا الْجَمِيلَةُ بَيْنَ النِّسَاءِ؟ أَيْنَ تَوَجَّهَ حَبِيبُكِ فَنَطْلُبَهُ مَعَكِ؟» (سفر نشيد الأنشاد 6:1)

لكن مهمة إسرائيل لا تقتضي أن تكسب غير اليهود إلى صفّها. بل هذه مهمة الرب، وستتحقق في الوقت الذي يحدده الرب:

ذ. كيف يرد عليهم بنو إسرائيل؟ «لا نصيب لكم فيه: « أَنَا لِحَبِيبِي وَحَبِيبِي لِي. الرَّاعِي بَيْنَ السَّوْسَنِ»» (سفر نشيد الأنشاد 6:3).

لقد رفضت أمم غير اليهود على اختلافها التوراة لاعتبارات محددة ومعقولة، وبمعنى أدق، فقد رفضوها لأن التوراة تمنع عليهم أعمالًا تعتبر أساسية لوجودهم. يتم عرض هذه الفكرة بشكل مختصر، ثم يتم تضخيمها وإبرازها من خلال موعظة. وفي المقابل، فإن إسرائيل على استعداد للتضحية بالحياة نفسها من أجل التوراة. لكن السبب في ذلك هو أن إسرائيل شهدت تحولًا بفعل التوراة، لتصبح مملكة تضم الكهنة وشعبًا مقدّسًا.

ما هو دور الأديان الأخرى في المصادر الكلاسيكية للديانة اليهودية؟

تجد الهالاخاه صعوبة في المفاضلة بين الوثنيين وتقسيمهم إلى أمم مختلفة عن بعضها، فتعامل جميع الأمم من غير اليهود على اعتبارها متساوية فيما يتعلق بالوثنية من جهة، وفيما يتعلق بنجاسة الطقوس من جهة أخرى. فجميع الأمم من غير اليهود يمثلون مصادر للنجاسة مشابهة لنجاسة الجثث، والعواقب في هذا الشأن واحدة. وبالمثل، نجد أن اليهودية الحاخامية لا تعترف بالأديان الأخرى من خلال تمييزها عن بعضها. فجميع الأديان تشكّل وسطًا للوثنية. ورغم أن الحكماء الربانيين يدركون أن عبادة الأوثان المختلفة تتم عبر طقوس وقرابين مختلفة، إلا أن جميع الأديان ما عدا اليهودية تندرج تحت الفئة نفسها.

ولا تعد ديانة منهم أسوأ من غيرها. وتفاضل الروايات في الأغاداة بين بابل وبلاد الفرس واليونان وروما، حيث تطرح بنية لعلم أديان التاريخ الذي يضع إسرائيل في المرحلة الخامسة والنهائية من التاريخ الإنساني، بمعنى أنها الحل النهائي في آخر الزمان للمسائل كافة لصالح الإله الواحد الذي تجلى في سيناء لأبناء إبراهيم وإسحاق وإسرائيل. لكن مفاضلة هذه الروايات بين الأمم المختلفة وآلهتها إنما هدفها فقط أن تنسب لهم جميعًا الصفات الخبيثة نفسها، كما في شرح سفر اللاويين رباح 13:5.

هل هناك اعتراف بالأديان الأخرى أم رفض لها، أم هل يتم التعايش مع وجودها ببساطة أم اعتبار وجودها والتعامل معها بنّاءً من الناحية الدينية؟ وهل ينطبق التعامل ذاته على جميع الأديان الأخرى أم أن هناك تمييزًا في التعامل معها؟

بما أن اليهودية تعامل الأديان الأخرى كوحدة واحدة ولا تفاضل بينها، فإن على اليهودية الكلاسيكية أن تتولى مهمة تفسير الوجود في عالم الوثنية، الذي يرسم ملامح السياق اليومي لكينونة إسرائيل. فقد أكّد بنو إسرائيل أن غير اليهود بداية يتصرّفون كما لو كانوا لا ينوون حقًا تكريم الأوثان. فهم يفشلون في الاختبار عند مقارنة سلوكهم على مقياس الاحترام الذي تقدّمه إسرائيل للرب. وثانيًا، لا يمكن لغير اليهود أن يحوّلوا العالم إلى شيء لا يمكن لإسرائيل استخدامه لكونه يمثّل صنمًا. لذا، فإننا نجد في تفسير مشناه عبودة زارا 5-3:4:

أ. سأل بيريكليس الفيلسوف (Peroqlos b Pelosepos «Pericles the Philosopher) الحاخام غمالائيل (Rabban Gamaliel) في عكّا عندما كان يغتسل في حمامات أفروديت، فقال: «لقد جاء في التوراة: «وَلاَ يَلْتَصِقْ بِيَدِكَ شَيْءٌ مِنَ الْمُحَرَّمِ» (سفر التثنية 13:17). كيف يمكنك إذًا أن تستحم في حمامات أفروديت؟»

ب. فقال له: «لا يليق الرد في الحمام».

ت. وعندما خرج قال له: «لم أدخل أنا ميدانها، بل دخلت هي ميداني. فلا يقول المرء «فلنصنع حمامًا كزينة لأفروديت»، بل يقول: «فلنجعل أفروديت زينة للحمام»».

ث. «وهناك أمرٌ آخر: إذا أعطاك شخص الكثير من المال، فإنك لن تدخل إلى معبد أوثانك عاريًا أو تدخل وأنت تعاني من الإسهال، كما أنك لن تتبوّل في حضوره.

ج. «إلا أن هذه تقف هنا عند رأس المزراب والجميع يتبوّلون أمامها».

ح. ما يرد في التوراة هو: «آلِهَتِهِمْ» (سفر التثنية 12:3) - فهو حرام إن عاملته كإله، وحلال إن لم أعامله كإله.

تفسير مشناه عبوده زارا 3:

أ. غير اليهود الذين يعبدون التلال والوديان -

ب. هذه التلال أو الوديان حلال، لكن ما عليها حرام استخدامه على بني إسرائيل،

ت. فقد جاء «لاَ تَشْتَهِ فِضَّةً وَلاَ ذَهَبًا مِمَّا عَلَيْهَا لِتَأْخُذَ لَكَ».

ث. يقول الحاخام يوسي (R. Yosé): «آلهتهم على الجبال، والجبال ليست هي آلهتهم. آلهتهم في الوديان، والوديان ليست هي آلهتهم».

ج. في هذا السياق، هل عشيره (asherah) حرام؟ لأنها خضعت للعمل اليدوي، وكل ما خضع للعمل اليدوي فهو حرام.

ح. يقول الحاخام عكيفا (R. Aqiba): سأشرح وأفسّر الأمر لكم:

خ. «في أي مكان تجدون فيه جبلاً شاهقًا، أو تلّة عالية، أو شجرة خضراء، ثقوا أن هناك وثنًا أيضًا».

تفسير مشناه عبوده زارا 3.5

الوثنية مرفوضة وليست معترفًا بها، إلا أن تصرف عابد الأوثان يضفي صفة الوثنية على ما هو في الواقع شيء محايد. فالأمر يتعلّق بالنية والمقصد. وهذا يعني أن الوثني يضفي النفوذ والقدرة على الوثن بإرادته الحرة، التي هي تبعًا لذلك إرادة فاسدة ومفسدة. فيما يلي المعايير التي تطرحها رسالة عبوده زارا في شرح المشناه 4:4-4:6، مضافًا إليها تكملة توسفتا كما هو مبيّن. ويظهر نص المشناه بالخط العريض، لتمييزه عن نص توسفتا.

مشناه 4:4 الوثن الذي يملكه غير اليهودي محرّم فورًا [عند صنعه]. أما الوثن الذي يملكه إسرائيلي فمحرّم فقط بعد أن تتم عبادته. يملك غير اليهودي القدرة على إبطال أحد الأوثان التي يملكها هو أو غير يهودي آخر. لكن لا يملك الإسرائيلي القدرة على إبطال وثن يملكه غير يهودي.

توسفتا 5:6 منصّات التماثيل التي شيدها غير اليهود خلال فترة الاضطهاد [تحت حكم هادريان] - على الرغم من أن فترة الاضطهاد انتهت - عجبًا، إنها محرّمة. هل يمكن أن يكون الوثن الذي أبطله غير اليهودي - هل يمكن أن يعتبر محرّمًا؟ يقول الكتاب المقدّس: «وَتَمَاثِيلَ آلِهَتِهِمْ تُحْرِقُونَ بِالنَّارِ» (سفر التثنية 7:25). كل ما يعامله اليهودي كإله فهو محرّم. وكل ما لا يعامله كإله فهو حلال. هل يمكن إذًا أن يكون الوثن الذي أبطله غير اليهودي حلالًا؟ يقول الكتاب المقدّس، تماثيل آلهتهم... - سواء أكان يعاملها كإله أم لا يعاملها كإله، فهي محرّمة.

توسفتا 5:7 كيف يمكن إبطال [وثن]؟ يمكن لغير اليهودي إبطال وثن يملكه هو أو يملكه إسرائيلي. لكن لا يبطل الإسرائيلي وثنًا يملكه غير يهودي [قارن مع مشناه عبوده زارا 4:4 ت-ث].

توسفتا 5:9 متى يمكن أن يطلق عليه أنه مكرّس [الغايات وثنية]؟ عندما يتم ارتكاب فعل ملموس تجاهه [لهذه الغاية].

توسفتا 5:10 ما هو الذي يُعبد؟ أي فرد يعبده الناس - سواء من دون قصد أو عن قصد. ما هو الذي تم تكريسه؟ أي شيء تم تكريسه لعبادة الأوثان. لكن إذا قال المرء «هذا الثور لعبادة الأوثان»، أو «هذا البيت لعبادة الأوثان»، فهو لم يقل شيئًا على الإطلاق. لأنه لا وجود لفكرة التكريس من أجل عبادة الأوثان.

مشناه 4:5 كيف يمكن للمرء أن يُبطل؟ [إذا] قطع طرف أذن الوثن، أو طرف أنفه أو طرف أصبعه، [إذا] ضربه، حتى لو لم يحطم [أي جزء] فيه، فقد أبطله. [إذا] بصق في وجه الوثن أو تبوّل أمامه أو كشطه أو ألقى بالفضلات عليه، عجبًا، فإن هذا لا يعتبر سلوكًا مبطلًا.

توسفتا 5:8 المنصّة التي تدمّر الجزء الأكبر منها - عجبًا، إنها حلال. المنصة التي تدمّرت بالكامل محرّمة، حتى يقوم أحدهم بترميمها. كل ما يكون ملكًا له فهو حلال، وما هو ملك لصاحبه محرّم. قبل تقديسه هو محرّم، وبعد تقديسه فهو حلال.

مشناه 4:6 يكون الوثن الذي تخلّى عنه عابدوه في وقت السلم، حلالًا. [إذا تخلّوا عنه] في وقت الحرب فهو محرّم. منصّات الأوثان التي شيّدت للملوك - عجبًا، فإنها حلال، لأنهم وضعوا [الصور والتماثيل عليها فقط] عند مرور الملوك.

إن ما يتّضح هنا هو التمييز بين علاقة بني إسرائيل وعلاقة الوثنيين بالوثن. فمن المفترض أن غير اليهودي هو عابد للأوثان، وبمجرد أن يتم صنع الوثن فهو تلقائيًا محرم. أما إذا صنع الوثن لإسرائيلي، فهو يعامل كقطعة خشب حتى يرتكب الإسرائيلي فعل العبادة له. وعندها فإن الإسرائيلي، مثل الوثني، يمارس إرادته فيضفي على قطعة الخشب هذه صفة الإله الزائف. أما وثن غير اليهودي، فيقع خارج نطاق قوة القصد والنيّة التي يملكها الإسرائيلي. فقوة القصد التي يتحلى بها غير اليهودي هي السائدة مثلًا عندما نقيّم ما إذا كان التخلّي عن الوثن حدث طواعية أو بالإكراه. إذا كان التخلّي عنه بالإكراه، فإن الوثن لا يبطل. وتكفي الأحكام لتبيّن لنا أن الوثنية وعبادة الأصنام ليست معترفًا بها، بل هي مرفوضة، ومن المفروغ منه أنها إذًا لا تؤدي أي دور بنّاء.

كيف تبرر مصادر الديانة اليهودية الكلاسيكية، أو تفسّر وجود الأديان الأخرى واستمرارها؟ هل يُنظر إلى الأديان الأخرى على أنها أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر أم أنها جانب بنّاء من الواقع، أم مزيج من كل تلك الخيارات؟

لا تمنح المصادر المعيارية أي تبرير لعبادة الأوثان. وتفسر استمراريتها فقط بالإشارة إلى الخطة التي رسمها الرب للعالم. فالرب يدين عابد الأوثان، وهو غير اليهودي، على نواياه ومقاصده الكفرية التي يعكسها من خلال الوثن الذي يصنعه، كما نرى في رسالة عبوده زارا من تلمود بابل I.2ff./54b-55a 4:6

I.2 أ. سأل فيلسوف الحاخام جمالائيل: «لقد ورد لديكم في التوراة: «لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ هُوَ نَارٌ آكِلَةٌ، إِلهٌ غَيُورٌ» (سفر التثنية 4:24). كيف يعقل أن يصب نار غيرته على عابدي الوثن أكثر من الوثن نفسه؟»

ب. فقال له: «سأروي لك موعظة. بماذا يمكننا مقارنة الأمر؟ فلنقارنه بملك فان له ولد وحيد. ربّى هذا الولد كلبًا له، أطلق عليه اسم والده، وهكذا فكلما أقسم الابن صاح: أقسم بحياة هذا الكلب، والدي!» عندما سمع الملك

ذلك، ممن شعر بالغضب؟ هل غضب من ابنه أم غضب من الكلب؟ لا شك في أنه غضب من الابن».

هنا يبرز السؤال حول متانة الوثن، والجدال الدائر حول هذه النقطة مطروح بحيث يفترض مسبقًا موقف الحكماء من ذلك. ونطرح الآن السؤال حول كيفية رفض سلطة الأوثان بحد ذاتها:

ت. قال له [الفيلسوف]: «هل ستدعو الوثن كلبًا؟ لكنني أرى بعض المنطق فيما تقول».

ث. فقال له: «ما الذي يجعلك تقول هذا؟»

ح. فقال له: «في إحدى المرات اشتعلت النار في بلدتنا واحترقت بأكملها، إلا ذلك المعبد فلم يحترق».

خ. فقال له: «سأروي لك موعظة. بماذا يمكننا مقارنة الأمر؟ فلنقارنه بملك فإن تمرّدت عليه إحدى الأقاليم. عندما يشن الملك الحرب، ضد من يشنّها؟ ضد الأحياء أم ضد الأموات؟ لا شك في أنه يشنّها ضد الأحياء».

د. فقال له: « كل ما تفعله هو أن تطلق عليه الأسماء - كلب تارة، وجثة تارة أخرى. طالما الأمر كذلك، دعه يدمر الوثن من العالم كله». إذا كان الرب يملك هذه القدرة، لم لا يقضي إذًا على الوثنية بكل بساطة؟ مرة أخرى نجد أننا نطرح سؤالًا محوريًا، نتلقى مقابله إجابة معقولة:

ذ. قال له: «إذا كان الناس يعبدون شيئًا لا يحتاجه العالم، فإنه بلا شك سيمحوه من الوجود. لكن عجبًا، الناس يعبدون الشمس والقمر والنجوم والكواكب، والجداول والوديان. هل تتوقع أن يمحو عالمه من الوجود بسبب بعض الأغبياء؟

ر. «ويقول الكتاب المقدّس [55أ] « نَزْعًا أَنْزَعُ الْكُلَّ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ، يَقُولُ الرَّبُّ. أَنْزِعُ الإِنْسَانَ وَالْحَيَوَانَ. أَنْزِعُ طُيُورَ السَّمَاءِ وَسَمَكَ الْبَحْرِ، وَالْمَعَاثِرَ مَعَ الأَشْرَارِ»» (سفر صفنيا 1:2-1:3).

ز. «والآن، لمجرد أن الأشرار يتعثرون بهذه الأمور، هل سيقوم ببساطة بتدميرها ومحوها من العالم؟ ألا يعبدون الإنسان أيضًا «وَأَقْطَعُ الإِنْسَانَ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ»؟»

وعلى أية حال، فإن الكتاب المقدّس يثبت أن الرب يعترف بقوة تأثير الوثنية ومكانتها. فهو يشعر بالغيرة من الوثنية، وهذا دليل أنه هو يقرّ بالمنافسة مع الأوثان. وكما ورد سابقًا، يرد النقاش بصورة مواعظ:

I.3 أ. سأل الجنرال أجريبا (General Agrippa) الحاخام جمالائيل: «لقد ورد لديكم في التوراة: « لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ هُوَ نَارٌ آكِلَةٌ، إِلهٌ غَيُورٌ» (سفر التثنية 4:24). هل هناك غيرة سوى تلك التي يشعر بها حكيم تجاه حكيم آخر، أو لاعب عظيم تجاه لاعب عظيم آخر، أو رجل ثري تجاه رجل ثري آخر؟»

ب. فقال له: «سأروي لك موعظة. بماذا يمكننا مقارنة الأمر؟ برجل تزوج زوجة ثانية. إذا كانت هي أكثر أهمية من تلك، فإنها لن تغار منها. أما إذا كانت أقل شأنا من تلك، فإنها ستغار منها».

هكذا يتلخّص موضوع وثنية غير اليهود: إن كون المرء غير يهودي يعني أنه عابد للأوثان.

ولكن، ألا يمكن للوثنيين الإشارة إلى أعمال آلهتهم العظيمة في معابدهم؟ ننتقل الآن لحالات ملموسة أقر فيها كلا الطرفان بأمر يحدث في معبد أحد الاوثان، سواء أكان شفاء أم شكلًا آخر من الأحداث الخارقة للطبيعة. الحالة الأولى تنطوي على موعظة معقدة بعض الشيء. أما الحالة الثانية، وبما أن الحكماء هم من يصيغون الحوار، فإن نصوص الكتاب المقدّس تطرح ويتم قبولها كأدلة بدهيّة.

I.4 أ. سأل الفيلسوف زينون (Zeno) الحاخام عكيفا قائلًا: «أنا وأنت نعرف في صميم أعماقنا أن الوثنية لا أساس لها على الإطلاق. لكن عجبًا، نحن نرى أشخاصًا يدخلون الأضرحة المقدّسة يعرجون، ويغادرونها وقد شفوا. كيف يعقل ذلك؟»

ب. فقال له: «سأروي لك موعظة. بماذا يمكننا مقارنة الأمر؟ بشخص جدير بالثقة يعيش في بلدة، ويلجأ له سكان البلدة كافة ليتركوا ودائع لديه بدون شهود. رجل واحد جاء وترك وديعة بوجود شهود، لكنه مرة نسي وترك الوديعة بدون شهود.» فقالت زوجة الرجل الموثوق له: «هلمّ ننكر وجود الوديعة لدينا»، فقال لها: «وهل أقضي على سمعتي الطيبة وثقة الناس بي فقط لأن هذا الأبله ارتكب تصرفًا خاطئًا؟» وهكذا هو الأمر مع المتاعب والمصاعب، فعندما تبعث هذه الأمور لتصيب شخصًا، فإنها تقسم على أن «تصيب الشخص فقط في يوم كذا وكذا، ثم تغادره في يوم كذا وكذا، في الساعة كذا وكذا، بالطريقة كذا وكذا، وبالعلاج كذا وكذا». وعندما يحين وقت مغادرة المتاعب للشخص، يصادف أن هذا الشخص توجه إلى معبد أحد الأوثان. عندها تناشد الأمراض والأوجاع فتقول: «الأصح ألا نتركه ونغادر، ولكن أنحنث بقسمنا فقط لأن هذا الأبله تصرف على هذا النحو؟»

من هذه الموعظة ننتقل إلى حالات ملموسة من الحياة اليومية:

I.5 أ. قال الحاخام ب. ر. إسحاق (b. R. Isaac) للحاخام يهوذا: «يوجد في منطقتنا معبد لوثن. عندما تشح الأمطار، يظهر الوثن في حلم أحدهم ويقول له: «اقتل شخصًا قربانًا لي وسأنزل المطر». وهكذا يقوم أحدهم بقتل آخر من أجل هذا الوثن، فيجلب المطر».

ب. فقال له: «لو كنت ميتًا، لن يخبرك أحد بهذه العبارة التي قالها الحاخام: ما

معنى الآية التي وردت في الكتاب المقدّس وتقول: «... الَّتِي قَسَمَهَا الرَّبُّ إِلهُكَ لِجَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّتِي تَحْتَ كُلِّ السَّمَاءِ» (سفر التثنية 4:19)؟ [يمكن أن تقرأ كلمة قسمها بالأحرف العبرية بمعنى أملس، وعندها فإن الآية تعني:] هذا يعلمنا أنه جعلهم معسولي الكلام، لكي ينفيهم من هذا العالم».

ت. ويتماشى هذا التفسير مع ما قاله الحاخام شمعون بن لاقيش (Simeon b. Laqish): «ما معنى الآية التي وردت في الكتاب المقدّس وتقول: «كَمَا أَنَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِالْمُسْتَهْزِئِينَ، هكَذَا يُعْطِي نِعْمَةً لِلْمُتَوَاضِعِينَ» (سفر الأمثال 3:34)؟ إذا جاء أحدهم لينجس نفسه، فإنهم يفتحون له الأبواب. وإذا جاء ليطهر نفسه، فإنهم يساعدونه على ذلك أيضًا».

خلاصةً القول: أننا بحاجة لتفسير المنطق الذي يحكم مواقف الرب. فهو يحتقر عبدة الأوثان أكثر من الوثن نفسه، لأن عبدة الأوثان يتصرفون كما لو كان للوثن أهمية وأساس. والرب لا يقر بوجود أي أهمية للوثن، لذا فإنه لا يحمل تجاهه أي حقد على وجه الخصوص. الرب لا يدمّر الأشياء التي يعبدها غير اليهود، لأن ذلك لا يتناسب مع مكانته وقدرته.

يقوم النظام العالمي على أساس العقلانية والمنطق، الذي يمكن تحديد جوهره في سيادة العدالة. ثم يتدخل عند هذه النقطة النظام الأخلاقي للعدالة. فبعد أن أثبتنا أن عبدة الأوثان يعرّضون أنفسهم لكراهية الرب نتيجة مواقفهم، وما يترتب عليها من أفعال، فإننا نطرح السؤال المتعلق بمسألة العدل والإنصاف. لتوضيح المسألة، لنرجع إلى السرد المتعلق ببداية الأحداث - وهو سبب ينبغي أن نطلق عليه صفة التاريخية، لكن الحكماء يصنفونه كسرد نموذجي. بمعنى أن تفسير الحكماء، الذي تأتي صياغته كسرد لأمر قد حدث، هو في الواقع صورة للوضع القائم حاليًا - أي أنه وصف للحقائق المثبتة كما تم إدراكها تحت مختلف الظروف وفي أي وقت، بلا فرق بين الزمن الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

لذا فإننا نطرح السؤال التالي: «لماذا نبدأ من مسألة دخول غير اليهود فئة الفناء والموت؟» نحن نتبنّى رواية تطرح بصياغتها الروائية الأسطورية ما يمثّل تحليلاً للسمات المميزة. لكن الأمر لا يقتصر على ذلك، فهذه الرواية تشير بوضوح إلى السمات الدائمة -وليس إلى فعل بعينه- كتفسير للحالة الدائمة التي يعيشها غير اليهود: فهم على هذا الحال لأن هذه هي رغبتهم.

يصبح السؤال الآن ملحًا: ما الذي فرض هذا التمايز الكارثي بين إسرائيل وغير اليهود، لدرجة أن غير اليهود على الرغم من كل المجد الذي يتمتعون به في الوقت الحاضر، فرضوا على أنفسهم القبر والفناء، بينما ترث إسرائيل العالم الآخر رغم كل ما تعانيه من خضوع في العصر الحالي؟ وتبرز الإجابة بدهيّة من كل ما قيل سابقًا: يرفض غير اليهود الرب، وهو الرب الذي كان بإمكانهم - بل كان ينبغي عليهم - أن يعرفوه من التوراة. وهم يرفضون التوراة، وكل ما تبقى جاء بعد ذلك. وتتدرج المسألة بعد ذلك عبر خطوات بسيطة:

(1) تختلف إسرائيل عن غير اليهود لأن إسرائيل تملك التوراة، بينما لا يملكها غير اليهود؛

(2) ولأن غير اليهود لا يملكون التوراة، فإنهم أيضًا يعبدون الأوثان بدلًا من عبادة الرب؛

(3) لذا، فإن الرب يرفض غير اليهود، بينما يتقبل إسرائيل ويتقارب معها.

بما أننا ندرك وجود آراء مختلفة ومتعارضة مع الأديان الأخرى في كل دين، فما هي نقاط الاختلاف العقدي التي تولّد ذلك التعارض في كل دين؟ وما هي التعاليم الواردة في الديانة اليهودية التي تبرر التسامح تجاه الأديان الأخرى، وأيّها تبرر التعصب؟

تبرر إحدى تعاليم الشريعة الربّانية الكلاسيكية التسامح مع غير اليهود، بينما لا تصادق أي منها على التسامح تجاه الوثنية. ويتجلى هذا الموقف في نقطة البداية: لا

بد من التركيز على الحل المرتبط بالآخرة للمسألة - المتمثل في إمكانية أن يحظى غير اليهود بالبعث والخلود، الذي هو مصير إسرائيل. فهذه هي النقطة الوحيدة ضمن المنظومة التي يبرز فيها فكر نظامي تجاه الآخر أو تجاه الدخيل. وبعد التفاعل مع هذه الفكرة نطرح السؤال التالي: «ماذا عن غير اليهود بشكل عام؟» الأمر يعتمد على أفعالهم هم. بما أن نقطة التمايز هي عبادة الأوثان في مقابل عبادة الرب الواحد، فإن بإمكان غير اليهود أن ينضموا لفئة إسرائيل، وهذا يعني أن يعترفوا بالرب الواحد ويقبلوا بعبادته. وهذا يعني أيضًا أن بالإمكان - عاجلًا أم آجلًا - أن ينضم بعض اليهود - وربما الكثير منهم - إلى إسرائيل، وأن يتم تعريفهم كما يتم تعريف الآخرين من بني إسرائيل: أولئك الذين يعبدون الرب الواحد الأحد. هناك العديد من الأتقياء بين غير اليهود. لكن الرب سيحضر هؤلاء الأتقياء إلى إسرائيل في آخر الزمان. يورد بيراخوت أورشليم ما يلي في الآيات 2:8 1:2:

أ. عندما توفي الحاخام هيّا بار أدا (R. Hiyya bar Adda)، وهو ابن شقيق بار كبارا (Bar Qappara)، تلقى الحاخام ريش لاقيش (شمعون بن لاقيش) [التعازي] فيه لأنه [أي ريش لاقيش] كان أستاذه. ويمكننا أن نقول أن [هذا الفعل مبرّر لأن] تلميذ المرء محبوب لديه كما لو كان ابنه.

ب. وقام [ريش لاقيش] بتفسير هذه الآية فيما يتعلق به [هيّا]: «حَبِيبِي نَزَلَ إِلَى جَنَّتِهِ، إِلَى خَمَائِلِ الطِّيبِ، لِيَرْعَى فِي الْجَنَّاتِ، وَيَجْمَعَ السَّوْسَنَ» (سفر نشيد الأنشاد 6:2). ليس من الضروري [أن تذكر الآية «إلى خمائل الطيب»]. [هذا المقطع زائد إذا قمنا بتفسير الآية حرفيًا، فغالبية الجنائن تضم خمائل طيب].

ت. وبدلًا من ذلك [فلنفسر الآية كما يلي]: حبيبي - هو الرب، نزل إلى جنّته - وهي العالم، إلى خميلة الطيب - وهي إسرائيل، ليرعى في الجنّات - يرعى قطيعه أي أمم العالم الأخرى، ويجمع السّوسن - وهم الأتقياء الذي يأخذهم من بين أقوامهم.

تتولى الموعظة إعادة صياغة المسألة بشكل روائي. ونظرًا لأن الحكماء ارتأوا شكلًا آخر للحوار بعيدًا عن السرد الذي سيطر على التاريخ المصادق عليه، من سفر التكوين إلى سفر الملوك، فإنهم يعيدون طرح الرواية لغاية أخرى غير تاريخية، كما نوضح هنا:

ث. فهم يطرحون الموعظة [المرتبطة بهذا الموضوع]. بماذا يمكننا مقارنة الأمر [والمقصود حادث موت تلميذه المأساوية]؟ فلنقارنه بملك له ابن أحبه حبًا جمًا. ماذا يفعل الملك عندها؟ يزرع لابنه بستانًا.

ج. وطالما استمر الابن على طاعة لأبيه واتباع إرادته، يسعى الملك في مختلف أنحاء العالم بحثًا عن أجمل الفسائل ليزرعها في بستانه. وإذا حدث وأغضبه الابن فإنه ينطلق ليقطع كل الفسائل.

ح. وعلى هذا النحو، فطالما أن إسرائيل تتبع إرادة الرب فإنه سيبحث في مختلف أنحاء العالم بحثًا عن الأتقياء من الأمم، فيجلبهم ويضمّهم إلى إسرائيل، كما فعل مع يثرون وراحاب. وعندما يغضبون [أي بني إسرائيل] الرب فإنه ينزع الأتقياء من بينهم.

يترتب على ذلك أن إسرائيل تحمل عبئًا ثقيلًا يتمثل في مسؤوليتها حتى تجاه غير اليهود. فعندما تطيع إسرائيل الرب، ينضم إليها الأتقياء من غير اليهود، والعكس صحيح. إذًا وعلى الرغم من أن غير اليهود لا يرثون العالم الآخر، فإن بإمكانهم أن يدخلوا فئة إسرائيل، وبالتالي أن ينضموا إليها في العالم الآخر. وهذا هو بالضبط ما يتوقع الحكماء حدوثه.

سيتمكن غير اليهود من تحقيق هذا الهدف بالطريقة ذاتها التي حصلت فيها إسرائيل على أفضليتها منذ البدء، أي عند معرفة الرب الحق من خلال تجسيده لنفسه في التوراة، وبالتالي قبول غير اليهود بحكم الرب المنزل في التوراة. وهكذا فإن لاهوت الديانة اليهودية الربّانية يحافظ على نسقه المثالي ومنطقة الداخلي:

التوراة هي الفصل في الأمور كافة. تعبر اليهودية عن هذه الجزئية بشكل صريح: إذا التزم غير اليهودي بالتوراة فإنه سينجو. لكن التزام غير اليهودي بالتوراة يعني أنه لم يعد غير يهودي، بل أصبح إسرائيلياً، يستحق حتى أعلى مناصب الكهنة. في البدء يأتي تعريف الكيفية التي أصبحت فيها إسرائيل على حالها، وهو قبولها لسيادة الرب الواردة في التوراة:

1. أ. «يخاطب الرب موسى فيقول: تحدث إلى شعب بني إسرائيل وأخبرهم، أنني أنا الرب إلهكم»:

ب. يقول الحاخام شمعون بن يوحاي (R. Simeon b. Yohai): «يتماشى ذلك مع ما ورد في مواضع أخرى: أَنَا الرَّبُّ إِلهُكَ [الَّذِي أَخْرَجَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ مِنْ بَيْتِ الْعُبُودِيَّةِ]» (سفر الخروج 20:2).

ت. «'ألست أنا الرب الذي قبلتم سيادته عليكم في مصر؟»

ث. «'فيقولون له: 'بلى»

ج. «'الحق أنكم قبلتم سلطاني»

ح. «'لقد قبلوا بأحكامي: «لاَ يَكُنْ لَكَ آلِهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي».'

خ. «وهذا ما يقال هنا: 'أنا الرب إلهكم'، بمعنى 'ألست أنا الرب الذي قبلتم سيادته عليكم في سيناء؟»

د. «'فيقولون له: 'بلى»

ذ. «'الحق أنكم قبلتم سلطاني»

ر. 'لقد قبلوا بأحكامي: « مِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ مِصْرَ الَّتِي سَكَنْتُمْ فِيهَا لاَ تَعْمَلُوا، وَمِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ كَنْعَانَ الَّتِي أَنَا آتٍ بِكُمْ إِلَيْهَا لاَ تَعْمَلُوا، وَحَسَبَ فَرَائِضِهِمْ لاَ تَسْلُكُوا».'

سيفرا CXCIV:ii.1

استشهد هنا بهذه الفقرة للتأكيد على أن تحديد ماهية المسائل يتم بالرجوع إلى التوراة. ثم تبرز حقيقة حال المسائل عندما يتم توظيف التعريف نفسه صراحة للتأثير على غير اليهود. وهو تعريف يؤدي إلى استدلال واضح مفاده أن غير اليهود لديهم القدرة على ضم أنفسهم إلى مصاف إسرائيل باعتبارهم إسرائيليين مجنّسين، بحيث إن التوراة التي تحدد وضعهم تمثل في الوقت نفسه تذكرة عبورهم إلى العالم الآخر الذي ستدخله إسرائيل عندما يحين الوقت. ولا يمكن للحكماء أن يكونوا أكثر صراحة من موقفهم عندما يؤكدون أن غير اليهودي يفقد وضعه كغير يهودي عندما يقبل حكم الرب المنزل في التوراة:

أ. «... الَّتِي إِذَا فَعَلَهَا الإِنْسَانُ يَحْيَا بِهَا»:

ب. يقول الحاخام إرميا (R. Jeremiah): «كيف أعرف أن غير اليهودي إذا التزم بالتوراة فإنه، عجباً، يصبح مثل الكاهن الأكبر»؟

ت. «يقول الكتاب المقدّس: ' الَّتِي إِذَا فَعَلَهَا الإِنْسَانُ يَحْيَا بِهَا'».

ث. لذا يقول: «لا يرد في الكتاب ذكر 'وهذه هي التوراة التي يتبعها الكهنة واللاويون وبنو إسرائيل»، كلا، بل يرد فيها: «وهذه عَادَةُ الإِنْسَانِ يَا سَيِّدِي الرَّبَّ' (سفر صموئيل الثاني 7:19)».

ج. ويقول «ثم إنه لا يرد في التوراة: 'افتحوا الأبواب ليدخل الكهنة واللاويون وبنو إسرائيل'، بل يرد فيها: 'اِفْتَحُوا الأَبْوَابَ لِتَدْخُلَ الأُمَّةُ الْبَارَّةُ الْحَافِظَةُ الأَمَانَةَ' (سفر إشعياء 26:2)».

ح. ويقول: «ثم إنه لا يرد في التوراة: 'هذا الباب للرب، الكهنة واللاويون وبنو إسرائيل..' بل يرد فيها: 'الصِّدِّيقُونَ يَدْخُلُونَ فِيهِ' (سفر المزامير 118:20)».

خ. ويقول: «ثم إنه لا يرد في التوراة: اهتفوا أيها الكهنة واللاويون وبنو إسرائيل'، بل يرد فيها: 'اِهْتِفُوا أَيُّهَا الصِّدِّيقُونَ بِالرَّبِّ' (سفر المزامير 33:1)».

د. ويقول: «ثم إنه لا يرد في التوراة: 'أحسن يا رب إلى الكهنة واللاويين

وبني إسرائيل’، بل يرد فيها: ‘أَحْسِنْ يَا رَبُّ إِلَى الصَّالِحِينَ وَإِلَى مُسْتَقِيمِي الْقُلُوبِ’ (سفر المزامير 125:4)».

سيفرا CXCIV:ii.15

نلاحظ أن العامل الأساسي هنا ليس السلالة والنسب («الكاهن الأكبر»)، وإنما الالتزام بالتوراة. فكون المرء إسرائيلياً ليس إشارة لعرق أو جنس بعينه، بل لتصنيف لاهوتي. ولا يعني ذلك أن حكم الرب لا يشمل غير اليهود. فهو يشملهم - سواء أعجبهم ذلك أم لم يعجبهم، وسواء اعترفوا بحكم الرب أم لم يعترفوا. وبالإضافة إلى ذلك فإن الرب يستجيب للأعمال الفاضلة التي يأتي بها غير اليهود كما يستجيب لتلك التي يأتي بها بنو إسرائيل. والنتيجة هي أن تصنيفات (غير اليهودي) و(الإسرائيلي) تنتج عن وجود أو غياب السمات نفسها: فتشكل هاتان الكلمتان فئتين وصفيتين من الممكن تغييرهما في حالة غير اليهودي، وذلك عندما يتطلب ما هو مصنّف بالفعل إعادة تصنيف وفق معايير ذات سمة خارقة للطبيعة.

هل توجد عوامل تاريخية أو سياسية و/أو سلوكية ترتبط بالتعبير عن التسامح في الديانة اليهودية؟ وكذلك بالتعبير عن التعصب؟ كيف تفسّر الخيارات التي يتم اتخاذها سواء بالتسامح أم بالتعصب في هذه الديانة؟

لم تكن الديانة اليهودية المعيارية، بشرائعها المبكّرة، تملك القرار النهائي فيما يتعلق بهذه المسألة أو غيرها. فقد أثمر تاريخ طويل ومعقّد من التفاسير والتفصيلات عن آراء واتجاهات لاهوتية أخرى للأغاداة، وأحكام أخرى للهالاخاه. ومن جهة أخرى فقد تعرّضت الديانة لتعقيد هائل تمثل ببروز الديانتين: المسيحية والإسلام. وقد فرضت هاتان الديانتان تحدّيات واجهت رواية اليهودية المتعلقة بتجسّد الرب في التوراة، بالإضافة إلى التصنيف اليهودي للإنسانية، الذي يقسمها إلى فئة من يعرفون الرب، وفئة من ينكرونه - أو فئة

الموحدين وفئة الوثنيين. أما فيما يتعلق بتعاليم الرب، فقد جاءت المسيحية لتعترف وتصادق على الكتاب المقدّس وتضيف إليه رواية العهد الجديد، لينتجا معًا الإنجيل. أما الإسلام فقد اعترف بنزول الإنجيل واعتبر القرآن كلمة الله الأخيرة التي أنزلها بالحق. وهذا يعني أن المسيحية والإسلام لم تعترفا بالنموذج الذي طرحته اليهودية الكلاسيكية والمتمثل في الانقسام بين اليهود وغيرهم. كما أن كلا الديانتين تقولان بالتوحيد، وترفضان صراحة عبادة الأوثان تمامًا كما ترفضها اليهودية. بل إن المسيحية قبلت الشهادة في سبيل تقديس اسم الرب (في الفئات المندرجة تحت اليهودية) من خلال رفضها للقرابين الوثنية. وهكذا نرى، خلال العصور الوسطى والعصور الحديثة على السواء، أن هذه المسائل بصورتها الكلاسيكية واجهت الحقائق التي لم يكن من السهل إهمالها أو تفسيرها.

تكمن النقطة المحورية هنا فيما إذا كان يجب تمييز المسيحية والإسلام عن غيرهما من التقاليد الدينية، والاعتراف بهما كديانتين توحيديتين أصيلتين، تماشيًا مع نزول التوراة في سيناء. تلتزم اليهودية الانعزالية، التي تسود في المجتمعات المغلقة، بموقف الديانة الكلاسيكي في هذا الشأن، بخلاف المجتمعات اليهودية الأخرى التي تتبنى مواقف مختلفة. فالحركات المحافظة والأرثوذكسية الحديثة/ الداعية للاندماج، والإصلاحية، والداعية إلى إعادة بناء الدين، وحركة العصر الجديد، وحركة تجديد اليهودية وغيرها من الحركات التابعة للديانة اليهودية؛ جميعها تتبنى موقفًا متسامحًا تجاه المسيحية والإسلام مقارنة بالشريعة المعيارية. بل إن البعض يشير إلى وجود أسس سليمة موثوقة لفكرة تمييز المسيحية والإسلام عن الوثنية التي رفضها الرب رفضًا جازمًا في التوراة.

إلا أن الموقف الكلاسيكي يعارض فكرة التسامح اللاهوتي ضمن اليهودية. فالتوراة هي كلمة الرب، ووفق معيارها سيتم تقييم الأديان الأخرى التي تدّعي التحدّث باسم الرب - وفي ضوء التوراة سيظهر قصور هذه الادعاءات، بشكل أو بآخر. بناء على ذلك، وعلى الرغم من أن اليهود (سواء أكانوا يمارسون تعاليم

اليهودية أم لا يمارسونها) يظهرون مواقف التسامح ويتسامحون مع الديانات الأخرى، لأسباب سياسية من جهة وبناء على الاقتناع الفعلي بضرورة التسامح من جهة أخرى - على الرغم من ذلك، فإن الإجابة التقليدية تبقى كما هي في مواجهة التحديات العصرية والمعاصرة لمسألة السماحة الدينية. بمعنى أن الديانة اليهودية، وعند التمحيص في مصادرها المعيارية، تجد صعوبة في تقبل هذه المواقف والمصادقة عليها. يصادف المرء عقبات شتى لدى محاولة نظم مادة لاهوتية يهودية حول المسيحية والإسلام، مستقاة من مصادر الهلاخاه والأغاداة. ونجد رواية وحيدة تعبّر عن الأساس اللاهوتي للتعصّب: المعيار المتمثل في حقيقة الرب الصادقة:

أ. إن كتب الإنجيليين وكتب الهراطقة لا تنجي من النار. لكن اتركوها تحترق حيث هي،

ب. تحترق هي وما تحتويه من إشارات إلى الاسم الإلهي.

ت. يقول الحاخام يوسي الجليلي (R. Yosé the Galiliean): «في الأيام العادية، على المرء أن يقتطع من هذه الكتب الإشارات إلى الاسم الإلهي ويحتفظ بها في مكان آخر، ويحرق ما تبقى».

ث. بينما يقول الحاخام تارفون (R. Tarfon): «لعلّي أحرق أبنائي، إذا وقعت بين يدي مثل هذه الكتب ولم أحرقها، حتى أحرق الإشارات فيها إلى الاسم الإلهي».

ج. ولو كان أحدهم يلاحقني، فإنني لأذهب إلى معبد للأوثان ولا أذهب إلى بيوت [عبادتهم].

ح. «لأن الوثنيين لا يميزون الألوهية في إنكارهم الرب، أما هؤلاء فيميزون الألوهية وينكرون الرب».

خ. «وعنهم يقول الكتاب المقدّس: 'وَرَاءَ الْبَابِ وَالْقَائِمَةِ وَضَعْتِ تَذْكَارَكِ، لأَنَّكِ لِغَيْرِي كَشَفْتِ وَصَعِدْتِ. أَوْسَعْتِ مَضْجَعَكِ' (سفر إشعياء 57:8)».

د. يقول الحاخام إسماعيل (R. Ishmael): «إذا أراد الرب كليّ الوجود أن يدخل الصلح بين رجل وزوجته، فقرر أن يمحو بالماء مخطوطًا يحمل صفة التقديس، فإن هذا يعني أن كتب الهراطقة التي تجلب العداوة بين إسرائيل وأبيها في السماء، هي الأحق بأن تمحى محواً»،

ذ. هذه الكتب وما تحتويه من إشارات إلى الاسم الإلهي.

ر. «فقد قال عنهم الكاتب المقدّس: أَلا أُبْغِضُ مُبْغِضِيكَ يَا رَبُّ، وَأَمْقُتُ مُقَاوِمِيكَ؟ بُغْضًا تَامًّا أَبْغَضْتُهُمْ. صَارُوا لِي أَعْدَاءً (سفر المزامير 139:21 - 139:22)».

توسفتا السبت 13:5

وتورد مصادر الديانة اليهودية أساليب عديدة لتنمية وتعزيز مواقف الاحترام والتسامح تجاه الاختلاف الديني - ومنها حق الآخرين بارتكاب الخطأ. لكن هذه الأساليب لا تضم بينها فكرة التنازل وإخفاء المشاعر الحقيقية، والتفاوض في مسائل الحقيقة.

10

التسامح تجاه الأوثان وعبدة الأوثان
في الشريعة الربانية المبكرة
وفقًا لمشناه عبوده زارا

ألان ج. أفري-بك

تتوصل دراسة جاكوب نيوسنر [ضمن مجموعة مؤلفاته] حول المصادر الحاخامية فيما يتعلق بعبادة الآلهة الأخرى غير رب إسرائيل إلى نتيجة وحيدة لا جدال فيها بخصوص التسامح في الديانة اليهودية الكلاسيكية. ويصيغ البروفيسور نيوسنر المسألة بوضوح في الفقرة الأولى لدراسته:

بالنسبة للديانة اليهودية الكلاسيكية، لا توجد أية أسس دينية أو لاهوتية للتسامح، فكل ما يمكن استخلاصه هو علامات تشير إلى آخر الزمان، مفادها أن الإنسانية ستتعرف في نهاية الزمان على الإله الواحد الحق. لكن هذه العلامات لا تعتبر مرادفًا للمبدأ اللاهوتي المتعلق بتقبّل الخطأ، أو التسامح مع أولئك الذين يرتكبون الخطأ. وفي الوقت الحاضر، لا توجد عقائد تعترف بالأديان باستثناء اليهودية. ولا تدع اليهودية الكلاسيكية مجالًا للشك فيما يتعلق بما سيؤول إليه التاريخ في نهاية الزمان: فالرب سيدبر الأمر بحيث تعترف الإنسانية كافة به ربًا واحدًا حقًا، وعلى هذا الأساس، فإن المنفيين الذي يمثلون الآن جزءًا من إسرائيل التي تعترف بالرب، سيرثون العالم الآخر.

تبرز هذه النقطة ضمن العديد من المصادر التوراتية والنصوص الحاخامية التي تفسرها وتدعمها. فلا يمكن تبرير أي ديانة أو الالتزام بها بأي صورة، سوى ديانة إسرائيل، وذلك لأن رب إسرائيل هو الرب الواحد الحق، ولأن طريقة بني إسرائيل في العبادة هي طريقة العبادة الوحيدة المصادق عليها إلهيًا. أما جميع العبادات الأخرى فهي خاطئة وستخضع لعقاب الرب. وكما توضح الآيات

12:2-3 في سفر التثنية التي يستشهد بها البروفيسور نيوسنر، بالإضافة إلى العديد من الفقرات (مثل الآيات 23:13 و23:24 من سفر الخروج، والآية 7:5 من سفر التثنية، و26-7:25 من سفر التثنية)، فإن بني إسرائيل مأمورون بالقضاء على كل ذكر للأوثان، وتحطيم كل أداة تسهم في عبادة الأوثان، والأوثان نفسها، علاوة على تحطيم مذابح هذه الأوثان وكل ما يرتبط بها.

بناء على ذلك، فإن التوراة المدوّنة لا تتناول فكرة تعايش إسرائيل مع عبدة الأوثان، وعليه فلم يكن للحاخامات، في سياق هذا الفكر التوراتي، تطوير أي منظومة لاهوتية تتيح التسامح مع الأوثان أو من يعبدونها. بل على العكس، فالحاخامات يصوّرون غير اليهود باعتبارهم أعداء الرب، أعداء يتعمّدون إنكار دور الرب كخالق وحاكم للعالم. وكما يوضّح نيوسنر، فعلى الرغم من أن الحاخامات يتوقعون توصّل غير اليهود في نهاية الزمان إلى الطريق الصحيح والمتمثل بعبادة الرب الواحد، والفوز بالنجاة، إلا أن التسامح معهم كغير يهود غير ممكن وفق اللاهوت الحاخامي. إذا كان الفكر الحاخامي يرى أن غير اليهود إذا اتجهوا للعبادة والإيمان مثل بني إسرائيل فإن الرب سيمنحهم الخلاص أيضًا مثل بني إسرائيل، فهذا لا يعدّ إشارة إلى تسامح الفكر الحاخامي مع الآخر. بل هو بالأحرى تعبير عن اعتقاد الحاخامات الراسخ بصحة معتقداتهم وخطأ معتقدات الآخر. في سياق هذه المنظومة الفكرية، يثبت نيوسنر أن اليهودية الحاخامية لا تطرح نظرية لاهوتية للتسامح: لا توجد بنية لاهوتية يمكن بموجبها تقبّل العبادة التي يمارسها غير اليهود، ناهيك عن النظر إلى هذه العبادة باعتبارها طريقة ملائمة أو مجدية لعبادة الرب.

إلا أن التعصب اللاهوتي الحاخامي، كما سنرى فيما يلي، يمثل جانبًا واحدًا فقط من جوانب تعامل الحاخامات مع مشكلة العلاقة بين اليهود وغير اليهود. والواقع أن الحاخامات لا يمنحون أي شكل من أشكال الشرعية للممارسات الدينية التي يتبنّاها غير اليهود. ومع ذلك، فإن التشريع الحاخامي الذي يضبط إيقاع التعاملات اليومية بين اليهود وغير اليهود، كما سنرى لاحقًا، يطرح صورة

مختلفة تمامًا وغير متوقعة.[1] على سبيل المثال، موقف الحاخامات في التشريع المتعلق بأرض إسرائيل في القرون الأولى واضح تمامًا، حيث يجدون التعاملات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بين اليهود وغير اليهود مقبولة وملائمة، باستثناء بعض الحالات. وبينما ينظر اللاهوت إلى غير اليهود كأشخاص يحتمل ارتكابهم لجرائم القتل والانحلال الجنسي وممارسة الجنس مع البهائم، فإن من الملائم تمامًا التعامل معهم على أرض الواقع في المجتمع وفي السوق كزبائن وشركاء عمل وجيران. وتظهر هذه النقطة بوضوح حتى في فقرة المشناه التي يستشهد بها نيوسنر التي تتهم غير اليهود بممارسة الجنس مع البهائم وبالانحلال الجنسي وارتكاب جرائم القتل (مشناه عبوده زارا 2:1)[2]:

---

(1) في إطار الخلفية المعرفية للنقاش التالي، يمكن مقارنة آراء ساشا شتيرن (Sasha Stern) في كتاب الهوية اليهودية في الكتابات الحاخامية المبكرة (Jewish Identity in Early Rabbinic Writings) (لايدن: بريل، 1994)، مع آراء جاري جي بورتون (Gary G. Porton) في كتاب جوييم: غير اليهود وبنو إسرائيل في مشناه-توسفتا (Goyim: Gentiles and Israelites in Mishnah-Tosefta) (أتلانتا: سكولارز برس، 1988). يركز شتيرن على التصويرات السلبية لغير اليهود، والقيود التي تحكم التعاملات بين بني إسرائيل وغير اليهود التي تطرحها المشناه، وتتوسع فيها التوسفتا إلى حد كبير، وبشكل خاص في النصوص التلمودية. وهو يصف حاجزًا اجتماعيًا واقتصاديًا قويًا بين المجموعتين. في المقابل، ورغم موافقته لفكرة القيود الاقتصادية والاجتماعية التي تفرضها الأحكام الحاخامية، فإن بورتون يشير إلى مرونة هذه الأحكام، وإلى الطيف الواسع من السياقات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدت تعاملات بين اليهود وغير اليهود. يستشهد شتيرن برأي بورتون حول العدد القليل نسبيًا لهذه القيود، ويوجز الاختلاف بينهما بإجابته أن «كونها قليلة لا يعني بالضرورة أنها غير مؤذية. فمن منظور المصادر لدينا، كانت هذه القيود هي ما ميّز في الأساس تعاملاتهم مع غير اليهود» (145). يعزى الاختلاف بين هذين العالمين جزئيًا إلى اعتماد شتيرن على النصوص التلمودية والمدراشية المتأخرة، وهي نصوص يستثنيها بورتون، كم أنها تحتوي على الجزء الأكبر من الآراء السلبية حول غير اليهود. إلا أن سببًا آخر مكافئًا في الأهمية لهذا الاختلاف - يبرز بشكل أوضح في دراسة شتيرن - يكمن في عدم تمييز بين المنظومة اللاهوتية الحاخامية من جهة (وهي منظومة أزعم أنها نظرية تطمح للمثالية الطوباوية) التي لا تتيح أي مجال لتقبل غير اليهود وعبادتهم الوثنية، وبين الأحكام التي تضبط الحياة اليومية لليهود. بحسب ما يرى بورتون، وكما سنرى تاليًا، فإن هذه الأحكام تصادق وبشكل مستمر، وإن كان ذلك ضمن حدود معينة، على التعاملات بين اليهود وغير اليهود. وكما توجهنا الأسئلة التأسيسية التي يطرحها ويليام سكوت جرين، فإن علينا أن نعي الآراء المتعددة والمتباينة ضمن عرف واحد، تجاه الأديان الأخرى. وهذا الجانب من جوانب مسألة التسامح هو بالضبط ما يحاول النقاش التالي أن يركز عليه.

(2) الترجمات مأخوذة من كتاب جاكوب نيوسنر: المشناه: ترجمة جديدة (The Mishnah: A New Translation) (نيو هافن، كونيتيكت: مطبعة جامعة ييل، 1988).

2.1 خ. ولا ينبغي لإسرائيلية أن تكون قابلة لامرأة غير يهودية،
د. لأنها تسهم في ولادة طفل يخضع للأوثان.
ذ. لكن يمكن لامرأة غير يهودية أن تكون قابلة لإسرائيلية.
ر. لا ينبغي لإسرائيلية أن ترضع طفل امرأة غير يهودية.
ز. لكن يمكن لغير يهودية أن ترضع طفل الإسرائيلية،
س. إذا حصلت على إذنها.

لعل بني إسرائيل لا يدعمون عبادة الأوثان بشكل مباشر - في قسم لاحق أتطرق لفكرة الدعم غير المباشر - ويشمل ذلك عمل الإسرائيلية كقابلة للمرأة غير اليهودية أو كمرضعة لطفل غير يهودي. حيث إن هذه الأعمال بلا شك تمنح الحياة لعبدة الأوثان، وبالتالي، لمبدأ الوثنية. وفي المقابل، يحق لبني إسرائيل قبول أشكال الدعم هذه من غير اليهود، وإن كان ذلك يعني رضاعة الطفل الإسرائيلي من امرأة غير يهودية. فهذه التعاملات لا تعتبر ضارة بالطفل، ولا يجد بنو إسرائيل فيها ضررًا أو تأثيرًا على نزاهة واستقامة المجتمع الإسرائيلي المتديّن. وهذا يشير إلى أن الأحكام الحاخامية الاجتماعية، وبخلاف اللاهوت الحاخامي الذي يرفض التسامح تجاه أديان غير الإسرائيليين، تتقبل قيام التعاملات ذات الطابع الشخصي بين بني إسرائيل وغير اليهود، بل تشرّعها. يدرك حاخامات المشناه كم المزايا الهامة التي تتحقق لليهود من خلال التعايش والتعاون مع غير اليهود ضمن بيئة المجتمع، فلا يضعون اعتبارًا للاهوت دينهم، بل يتطرقون لجميع الوسائل التي تفتح المجال لمثل هذه التعاملات، بما في ذلك كما سنرى لاحقًا بالتفصيل، تقبلهم لعبادة الأوثان التي يمارسها غير اليهود.

وهذا يعني وجود مفارقة ملحوظة في كيفية تعامل الحاخامات مع غير اليهود وديانتهم، وهو ما يؤثر بدوره على الإجابات، التي لا بد لنا من إيرادها على أسئلة يطرحها ويليام سكوت جرين (William Scott Green) [في مجموعة مؤلفاته].

فتسامح الحاخامات تجاه التعاملات الاجتماعية والاقتصادية بين اليهود وغير اليهود لا يغيّر من صحة الإجابات التي يوردها نيوسنر على أسئلة جرين الثلاثة الأولى. فيما يلي تلخيص لإجابات نيوسنر: (1) تمثل الديانات غير الإسرائيلية الخطأ الذي ارتكبه أولئك الذين يرفضون الاعتراف بالرب. (2) في النصوص الحاخامية، يتم التعامل مع هذه الديانات كوحدة واحدة لا مفارقة ولا مفاضلة بينها. حتى في حال التمايز البسيط بين متبّعي أحد الأنظمة الوثنية ومتبعي نظام آخر، فإن هذا الفارق لا دور له إلّا أن ينسب لجميع الأنظمة الوثنية نفس الخطأ اللاهوتي ونفس الصفات البشرية الخبيثة. (3) السبب في استمرارية الأديان غير الإسرائيلية ليس امتلاكها لأي قيمة يمكن تصوّرها، وإنما لكونها جزءًا من الخطة الأشمل التي وضعها الرب لمسار التاريخ، الذي تكتمل مراحله في آخر الزمان عندما يعترف جميع البشر بقدرة الرب وسيادته. وعلى هذا الأساس، فإن التبرير اللاهوتي الوحيد لتسامح اليهودية مع عبادة الأوثان هو معرفة بني إسرائيل بأن خطة الرب تقضي بالقضاء على الوثنية، وضمّ غير اليهود إلى صفوف العبادة الحقّة لرب إسرائيل.

لكن هذا التصوّر للاهوت الحاخامي لا يجيب بشكل تام على السؤالين الربع والخامس اللذين يطرحهما جرين، وهما:

(4) بما أننا ندرك وجود آراء مختلفة ومتعارضة مع الأديان الأخرى في كل دين، فما هي نقاط الاختلاف العقدي التي تولّد ذلك التعارض في كل دين؟ وما هي التعاليم الواردة في الديانة اليهودية التي تبرر التسامح تجاه الأديان الأخرى، وأيّها تبرر التعصب؟

(5) هل توجد عوامل تاريخية أو سياسية و/أو سلوكية ترتبط بالتعبير عن التسامح في الديانة اليهودية؟ وكذلك بالتعبير عن التعصب؟ كيف تفسّر الخيارات التي يتم اتخاذها سواء بالتسامح أم بالتعصب في هذه الديانة؟

تكمن الإجابة عن هذه الأسئلة في وجود نوع من التوازن، ضمن المنظومة الحاخامية المبكّرة، بين التبرير اللاهوتي لرفض التسامح تجاه غير اليهود من جهة،

وبين وجود رغبة واضحة - وربما حاجة - إلى تسهيل التعاملات التي تتيح لبني إسرائيل المشاركة والاستفادة من الجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للعالم الذي يعيشون فيه من جهة ثانية. ونحن هنا نتحدث عن فترة تاريخية وسياسية كانت الحياة الثقافية والاقتصادية خلالها لبني إسرائيل انعكاسًا لواقع عالم رسمت ملامحه تلك الفئة نفسها التي تصر المنظومة اللاهوتية لبني إسرائيل على عدم أحقيتهم بالتواجد على أرض إسرائيل في الأساس. وفي خضمّ الصراع بين الحقائق اللاهوتية والواقع الاقتصادي والاجتماعي، يظهر لنا أن الكفة رجحت لصالح الأخيرة. وفي الوقت الذي تبنّى فيه اللاهوت موقف التعصب، فإن حياة اليهود على أرض الواقع في القرون الأولى كانت تسير وفق نظام قانوني يشرّع التسامح تجاه الآخر على أوسع نطاق، وهو تسامح تعكسه القوانين التي تسهّل إقامة التعاملات الوثيقة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

لذا وعلى الرغم من أن المشناه تربط بين غير اليهود وبين كل صفات الشر، فإنها في الوقت نفسه تشرّع استمرارية التعاملات الاقتصادية معهم على نطاق واسع وبشكل مستمر. وهكذا كان التسامح تجاه غير اليهود حقيقة ملموسة على أرض الواقع وفي الحياة اليومية ضمن مجتمع بني إسرائيل. ولعل الكتاب المقدّس بدا واضحًا في تصريحه (سفر التثنية 12:3): «وَتَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتُكَسِّرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ سَوَارِيَهُمْ بِالنَّارِ، وَتُقَطِّعُونَ تَمَاثِيلَ آلِهَتِهِمْ، وَتَمْحُونَ اسْمَهُمْ مِنْ ذلِكَ الْمَكَانِ». إلا أن الحاخامات على أية حال رضخوا لوجود الأوثان وعبادة الأوثان باعتبارهما من حقائق الحياة المستمرة، لذا فقد كانوا على أتم استعداد لوضع قانون معياري لا يقتصر على السماح بعيش بني إسرائيل جنبًا إلى جنب معهم، بل إقامة التعاملات والمصالح المشتركة مع عبدة الأوثان ومع جوانب عديدة من عبادتهم - وهو الأكثر غرابة.

تبرز هذه النقطة بوضوح وباستمرار في مشناه عبوده زارا وهو عنوان يركز على الوثنية ومعناه الحرفي (عبادة الأوثان)، وهي رسالة تمثل الأحكام التي

تضبط تجارة بني إسرائيل وتعاملاتهم الأخرى مع غير اليهود. والهدف من هذه الرسالة مزدوج، فهو ينظّم سلوك بني إسرائيل بحيث يمنعهم من تقديم الدعم المالي أو المادي المباشر لممارسات عبادة الأوثان التي يمارسها غير اليهود. فدعم الوثنية، عن طريق تزويد عبدة الأوثان على سبيل المثال بالأدوات واللوازم التي يحتاجونها في ممارسات طقوسهم، يعني ارتكاب نفس الخطأ العقدي الذي يلوث غير اليهود، وهو أمر لا يجوز للإسرائيلي ارتكابه، مع بعض الاستثناءات المهمة التي نوردها لاحقًا. وفي الوقت نفسه، يسمح قانون عبوده زارا صراحة بمختلف تعاملات بني إسرائيل مع غير اليهود طالما كانت هذه التعاملات لا تدعم صراحة عبادة الوثن. وقبل أن ننتقل إلى القوانين المحددة التي توضح هذه النقاط، دعونا نلقي الضوء على بعض الجوانب الجديرة بالاهتمام:

1. خلافًا للطلب الصريح الذي يرد في الكتاب المقدّس، والمتمثل في تحطيم وتدمير أماكن عبادة الأوثان كافة، فإن على بني إسرائيل ببساطة - وفقًا للمشناه - تجنب الاتصال المباشر أو الدعم المباشر للأوثان والوثنية. ويتضح هنا صراحة أن هذا لا يمنع استمرار وجود الوثن قائمًا. والواقع أنه يجوز لبني إسرائيل، تحت ظروف معينة، المشاركة في صناعة الأدوات اللازمة لعبادة الأوثان، كما يجوز لهم زيارة الأماكن التي توجد فيها الأوثان، وذلك وفقًا لما ورد في المشناه.

2. على الرغم من أن المشناه -كما رأينا - تؤكد الاشتباه في ارتكاب غير اليهود للجنس مع البهائم والانحلال الجنسي وجرائم القتل (مشناه عبوده زارا 2:1)، إلّا أن قوانين المشناه تصرّح بإقامة التعاملات التجارية المعتادة معهم. أي أن وصف غير اليهود الذي يبرز في اللاهوت الحاخامي المتعصب يكاد لا يكون له تأثير عند النظر إلى نوع التعاملات التي قد يمارسها بنو إسرائيل بالفعل مع تلك الشعوب نفسها. حيث يمكن التسامح معهم وتقبلهم كشركاء في العمل، وكجيران وكسكّان في المدينة نفسها.

3. يسمح قانون المشناه بإقامة طيف واسع من التعاملات مع غير اليهود، بما

في ذلك تعاملات توفر الدعم المادي أو المالي لعبادة الأوثان. ويسمح بمثل هذه التعاملات طالما لا ينوي الإسرائيلي من خلالها دعم الوثنية، أو طالما يمكنه أن يتصوّر أن أفعاله لا تدعم عبادة الأوثان بشكل مباشر. لذا فإن المشناه تعطي الأولوية للجانب الاقتصادي في حياة بني إسرائيل ورفاههم، مقدّمة إياها على الأمر التوراتي بانتزاع الوثنية من الأرض. وهكذا فإنه يسمح بممارسة أي فعل تقريباً طالما يمكن اعتباره غير داعم للوثنية، مهما كان تأثيره الفعلي على سلوك الجماعات الدينية خارج بني إسرائيل.

بعد إيراد هذه المبادئ العامة، نتناول الآن بعض الأمثلة المحددة في قانون مشناه عبوده زارا، التي تعبر عن النقاط المذكورة. يرد المبدأ العام للرسالة، والمتمثل في السماح لبني إسرائيل بالتعامل والتجارة مع غير اليهود طالما كانت هذه التعاملات لا تدعم الوثنية مباشرة، في عبوده زارا 1:1 و1:2:

1.1 أ. قبل أعياد غير اليهود بثلاثة أيام، تحرم المتاجرة معهم،
ب. (1) أن تقرضوهم أي شيء أو تقترضوا منهم أي شيء،
ت. (2) أن تقرضوهم المال أو تقترضوا منهم المال،
ث. (3) أن تردوا لهم دينهم أو يردوا لكم دينكم.
ج. يقول الحاخام يهوذا: «إنهم يقبلون رد الدين منهم، لأن ذلك يحزنه [والمقصود، يحزن الإسرائيلي]».
ح. فقالوا له: «حتى لو كان ذلك يحزنه الآن، فإنه سيفرح به لاحقًا».

1.2 أ. يقول الحاخام إسماعيل: «يحرم ذلك بثلاثة أيام قبلها وثلاثة أيام بعدها».
ب. لكن الحكماء يقولون: «يحرم ذلك قبل أعيادهم، لكنه يحل بعدها».

تعتبر المعاملات التجارية بين بني إسرائيل وعبدة الأوثان طبيعية لا قيود عليها في الغالب، باستثناء الفترة المحدودة التي تسبق مباشرة أعياد غير اليهود.

ويهدف الحكم الذي لم يحدد مصدره الوارد في مشناه عبوده زارا 1.1 من أ-ث فقط لوقف هذه العلاقات التجارية خلال فترة الأيام الثلاث السابقة لأعياد الوثنيين. والافتراض الذي يقوم عليه هذا الحكم هو أن أي شيء يقدمه الإسرائيلي لغير اليهودي خلال هذه الفترة سيسهم مباشرة في دعم العبادة الوثنية المقبلة، حتى الأموال التي يقدمها غير اليهودي للإسرائيلي، قد تأتي بشكل من الأشكال استعداداً لعبادة غير اليهودي، وعليه فلا بد من تحريمها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الجهات المعنية ترغب بتخفيض هذا العائق - الهامشي أصلاً - للتعاملات بين بني إسرائيل وغير اليهود. فيسمح يهوذا – 1:1 (ج)- لبني إسرائيل بقبول سداد الديون، فالإسرائيلي عندها يستعيد ما هو ملكه في الأصل. وفيما يرغب الحاخام إسماعيل – 1:2 أ- منع التعاملات بين بني إسرائيل وغير اليهود خلال الفترة القصيرة اللاحقة لأعياد غير اليهود، فإن الحكماء – في 1:2 ب- يختلفون في الرأي، كما هو الحال في الحكم غير محدد المصدر 1:1 أ. وبحسب رأي الأغلبية، يمكن للإسرائيلي غض البصر عن حقيقة أن الدين الذي يقدمه غير اليهودي له قد يكون قد استخدم للتو في عبادة وثن، أو أن الأموال التي يدفعها لسداد دين أو إتمام صفقة تجارية قد يكون كسبها للتو من خلال تجارة مرتبطة بالوثنية.

وكما هو الحال مع التعاملات التجارية مع غير اليهود، التي لا تخضع لقيود ملموسة، فإن الحكم في المشناه لا يعيق قدرة الإسرائيلي على التنقل حيثما يريد لغايات المتاجرة مع غير اليهود. وفي النص التالي على سبيل المثال، نجد أن التحريم العام للذهاب إلى مكان يحتوي وثناً يرد في مشناه عبوده زارا 1:4 من أ-ت، لكن حكماً آخر يخفف منه (البند خ الذي يتم توضيحه في البند د)، حيث يسمح للإسرائيلي الذهاب إلى مثل هذه الأماكن وممارسة التجارة فيها:

1.4 أ. المدينة التي يوجد فيها وثن –

ب. فإنه حلال [أن تمارسوا التجارة]، [في المنطقة] خارجها،

ت. [إذا] كان الوثن خارج المدينة، يكون حلالًا [في المنطقة] داخلها.
ث. ما هو الحكم في الذهاب إلى ذلك المكان؟
ج. إذا كان الطريق مخصصًا للذهاب إلى ذلك المكان فقط، فهو محرم.
ح. أما إذا كان يمكن للمرء أن يسلك الطريق نفسه للذهاب إلى مكان آخر، فهو حلال.
خ. مدينة يوجد فيها وثن، وكان فيها دكاكين مزخرفة ودكاكين غير مزخرفة
د. وهذا كان الحال في بيت شان، وقد قرر الحكماء «أن الدكاكين المزخرفة محرمة، لكن الدكاكين غير المزخرفة حلال».

ينبغي على الإسرائيلي أن يتجنب التجارة في منطقة يوجد فيها وثن، ولكن يمكنه أن يمارس التجارة بين عابدي الأوثان، النقاط من أ – ت. وسرعان ما يتبع هذا المنع بند مخفف. فلا يوجد ما يمنع الإسرائيلي من الذهاب إلى مكان لعبادة الأوثان، طالما كان الطريق الذي يسلكه ليصل إلى ذلك المكان يقود إلى وجهات أخرى أيضًا، النقاط من ث-ح. فالعامل المهم هنا ليس وجهته بالفعل، وإنما ما قد يبدو أنه يفعله. البلدات العابدة للأوثان إذًا ليست ممنوعة، طالما تمكّن الإسرائيلي من تجنب الظهور بمظهر من يريد الاتجاه إلى مثل هذه الأماكن. والهدف من هذا الاشتراط هو أن لا يتكوّن لدى الإسرائيليين الآخرين انطباع خاطئ حول نوايا هذا الفرد، وكذلك ألا تشجعهم رؤية إسرائيلي يتوجه إلى بلدة تشهد عبادة الأوثان، فيتوجهوا إليها بأنفسهم مما قد يقلل من ازدرائهم للوثنية. ولعل النقاط خ-د من هذا الحكم أكثر مدعاة للدهشة من النقاط أ-ت، وذلك لأنها تسمح بذات الأمر الذي تمنعه النقاط أ-ت: حيث يجوز للإسرائيلي في واقع الأمر أن يدخل البلدة التي تضم وثنًا وأن يمارس التجارة فيها، طالما أنه لا يمارس التجارة في الدكاكين المزخرفة بزخارف الوثنية. حتى إذا كان من الواضح أن الإسرائيلي يتاجر مع عابد للأوثان، فإن هذا التعامل حلال طالما لم

يكن هناك دليل واضح وفوري على هذه الحقيقة.

تنبثق الفقرات التي تمت الإشارة إليها حتى الآن من فكرة أن الإسرائيلي لا ينبغي له أن يدعم الوثنية علناً وبشكل مادي. إلا أن هذا المنع أقل تشدداً في مشناه عبوده زارا 1:8:

1:8 أ. وأنهم لا يصنعون الزينة لوثن:

ب. (1) القلائد (2) أو الأقراط (3) أو الخواتم.

ت. يقول الحاخام أليعازر: «لكنه حلال مقابل أجر».

لا ينبغي على الإسرائيلي – النقاط أ-ب – أن يشارك مباشرة في عبادة الوثن من خلال صنع الزينة لأحد الأوثان، وهو أمر مفروغ منه. لكن ما يدعو للاستغراب هو الشرط الذي يورده أليعازر لهذا الحكم، في النقطة ت. فإذا حصل الإسرائيلي على أجر من غير اليهودي، فإن صنعه زينة الوثن لا تعتبر مشاركة من قبله في عبادة الوثن. فهو في نظر الحاخام أليعازر يؤدي عمله ليس إلا.

ولعل العبارة التي يوردها أليعازر وتسمح للإسرائيلي بالمشاركة ماديًا في عبادات غير اليهود هي السبب في حذفها من مخطوطات عديدة للمشناه، بما في ذلك المشناه المعروفة لراشي (Rashi). والواقع أن تعقيبات عديدة على المشناه تعود للعصور الوسطى تقترح حذف عبارة أليعازر من النص بما أن فكرة سماح أي حاخام لبني إسرائيل بصنع مشغولات تستخدم في عبادة وثنية، هي فكرة غير مفهومة بالنسبة لهم. إلا أن النص كما وصلنا تدعمه مخطوطات مبكرة، كما يعبّر عن موقف هو في الواقع منسجم مع التوجه العام لأحكام رسالة عبوده زارا. فطالما أمكن للإسرائيلي أن يتصوّر أفعالة غير داعمة بشكل مباشر لعبادة الوثن، فهي أعمال مسموحة. بل إننا سنرى فيما يلي، في مشناه عبوده زارا 4:4، أن بإمكان الإسرائيلي أن يمتلك وثنًا خاصًا به طالما لم يُعبد هذا الوثن من قبل.

وربما تعكس عبارة أليعازر هنا هذا المفهوم. فالقطعة التي يصنعها الإسرائيلي مقابل أجر لا تعتبر إحدى أدوات الوثنية إلا إذا تم استخدامها بالفعل في عبادة وثنية. وعلى هذا الأساس يجعل أليعازر صنعها حلالًا. وخلاصة الأمر هنا بالطبع أنه يجوز لبني إسرائيل العمل لصالح غير اليهود والمشاركة في الأعمال التجارية التي تدعم الوثنية. فالاعتبارات الاقتصادية تؤدي إلى تحقيق مستوى من التسامح يتفوق على المخاوف اللاهوتية.

تفتح المقاطع التي ناقشناها حتى الآن المجال لمجموعة من السلوكيات التي تقرّب قنوات التواصل بين بني إسرائيل من جهة، والأوثان والوثنية من جهة أخرى. إلا أن هذه المقاطع ومن خلال السماح بهذه السلوكيات، لا تجيب عن المسألة التي قد تكون الأكثر أهمية ومحورية في هذه النقاشات، وهي السؤال المتعلق بماهية الصور أو الاوثان المحرمة في الأساس. وهذا سؤال مهم: فالتعريف المتشدد للوثن الذي يمنع الصور كافة يؤدي إلى استثناء معظم أشكال التواصل بين بني إسرائيل وغير اليهود، وفي المقابل نجد أن التعريف المتراخي، الذي لا يعتبر جميع الصور والأيقونات ذات طابع وثني، يفتح المجال لطيف واسع من أوجه تعامل بني إسرائيل مع غير اليهود. ولا نستغرب، استنادًا إلى ميل المشناه إلى إيجاد طرق تتيح لبني إسرائيل التعامل مع غير اليهود، أن يرفض علماء المشناه التحريم العام للصور الذي يطرحه الكتاب المقدّس، وأن يؤكدوا أن للمرء حتى أن يتغاضى عن رأي غير اليهودي نفسه فيما إذا كانت صورة أو أيقونة ما تعتبر وثنًا. بل على الإسرائيليين، بحسب المشناه، اعتبار الصور والأيقونات وثنية فقط إذا اعتبرها الإسرائيلي نفسه وثنية. أما ما عدا ذلك فهو حلال، حتى لو اعتبره غير اليهودي وثنًا. وتدعم العديد من الفقرات والمقاطع هذه النقطة. وأولى هذه الفقرات ترد في مشناه عبوده زارا 3:1 التي يأتي فيها:

3.1 أ. «جميع الصور» [حتى تلك المستخدمة في الزخرفة والتزيين] محرمة [بحيث لا يمكن للإسرائيلي الانتفاع بها]،

ب. «لأنها تُعبد مرة في السنة»، وفق كلمات الحاخام مائير.
ت. ويقول الحكماء: «فقط تلك التي تحمل في يدها عصا أو طيرًا أو جسمًا كرويًا، هي محرمة».
ث. ويقول الحاخام شمعون بن جمالائيل: «تلك التي تحمل أي شيء في يدها».

تسهم هذه الفقرة في تطوير موقف المشناه المتمثل في السماح لبني إسرائيل بالتعامل مع أدوات ومستلزمات عبادة الأوثان بقدر ملموس. يريد الحاخام مائير (أ-ب) أن يشمل التحريم الصور الزخرفية لأنها تُعبد. وهو يقول أنها لهذا السبب ولا شك تعتبر من مشغولات عبادة الأوثان. إلا أن الحكماء وشمعون بن جمالائيل (ت+ث) يقيدون إلى حد كبير نطاق هذا التحريم، ويرون أنه ينطبق فقط في حالة الصور التي تمثّل بكل وضوح آلهة تحكم العالم. ويرون أن دليل ذلك هو أن تحمل الصور في يدها أحد رموز السيطرة، ومنها على سبيل المثال العصا التي ترمز للسيطرة، أو الطائر الذي يمثل جميع البشر، أو الجسم الكروي الذي يمثل العالم أجمع (رسالة تلمود بابل عبوده زارا 41أ). وفيما يتوسع شمعون بن جمالائيل بشكل أكبر في تحريم الصور التي تحمل أي شيء في يدها، فإن رأيه ما يزال مختلفًا عن موقف الكتاب المقدّس الذي يحرّم الصور بأشكالها كافّة. ويظهر لنا أن شمعون بن جمالائيل والحكماء، خلافاً للكتاب المقدّس، حريصون على فتح الأبواب أمام بني إسرائيل للتواصل والتفاعل مع ثقافة يشيع فيها استخدام الصور بمختلف الأشكال.

نورد هنا حكاية أخرى تدعم هذا الفكر، وتظهر لنا أن تحديد إمكانية تعامل الإسرائيلي مع أيقونة ما يعتمد - بحسب الحاخامات - على ما إذا كانت هذه الأيقونة معروفة بالضرورة كإله وثني. لا شك في أن الإجابة على هذا السؤال هامة فيما يتعلق بقدرة بني إسرائيل المشاركة في جوانب معينة من الجوانب الاقتصادية والثقافية في أرض إسرائيل خلال القرون الأولى. تلفت القصة

التالية الانتباه بطرحها المميز للجدال اللاهوتي بين جمالائيل وأحد الوثنيين، وهو بيريكليس ابن بيلوسيبس (Peroqlos, the son of Pelosepos) ولعل الاسم الأخير تحوير على دوره كفيلسوف. يدّعي بيريكليس أنه يعرف أحكام التوراة، وأنها برأيه لا تسمح باستخدام جمالائيل للحمام العام الذي ينتصب فيه تمثال أفروديت، وهو تمثال يعتبره بيريكليس مكرّسًا للعبادة الوثنية. في المقابل، يجيب جمالائيل بسلسلة من أمثلة القياس المنطقي التي يستنتج في ختامها أن التمثال لا يمكنه أن يكون وثنًا على الإطلاق:

3:4 أ. سأل بيريكليس الفيلسوف الحاخام جمالائيل في عكّا عندما كان يغتسل في حمامات أفروديت، فقال: «لقد جاء في التوراة: «وَلاَ يَلْتَصِقْ بِيَدِكَ شَيْءٌ مِنَ الْمُحَرَّمِ» (سفر التثنية 13:17). كيف يمكنك إذًا أن تستحم في حمامات أفروديت؟»

ب. فقال له: «لا يليق الرد في الحمام».

ت. وعندما خرج قال له: لم أدخل أنا ميدانها، بل دخلت هي ميداني. فلا يقول المرء «فلنصنع حمامًا كزينة لأفروديت»، بل يقول: «فلنجعل أفروديت زينة للحمام».

ث. وهناك أمرٌ آخر: حتى إذا أعطاك شخص الكثير من المال، فإنك لن تدخل إلى معبد أوثانك عاريًا أو تدخل وأنت تعاني من الإسهال، كما أنك لن تتبوّل في حضوره.

ج. إلا أن هذه تقف هنا عند رأس المزراب والجميع يتبوّلون أمامها.

ح. ما يرد في التوراة هو: «[وَتُقَطِّعُونَ تَمَاثِيلَ] آلِهَتِهِمْ» (سفر التثنية 12:3)[3] - فهو حرام إن عاملته كإله، وحلال إن لم أعامله كإله».

(3) الآية الكاملة هي: «وَتَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتُكَسِّرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ سَوَارِيَهُمْ بِالنَّارِ، وَتُقَطِّعُونَ تَمَاثِيلَ آلِهَتِهِمْ، وَتَمْحُونَ اسْمَهُمْ مِنْ ذلِكَ الْمَكَانِ».

ويتضّح فحوى حجة جمالائيل هنا: بصرف النظر عن رأي الوثنيين، فإن طريقة التعامل مع تمثال أفروديت تثبت أنه مجرد زينة، وليس وثنًا. وعلى هذا الأساس فإنه لا يندرج تحت فئة التحريم. ويدعم جمالائيل رأيه هذا باقتباس من الكتاب المقدّس. حيث تأمر الآية 12:3 من سفر التثنية بني إسرائيل بتحطيم «آلهة» غير اليهود. وهذا، برأي جمالائيل، يعني أن الصور التي لا يتم التعامل معها على اعتبار أنها آلهة، حتى لو كانت تمثالًا لإلهة، ليست محرّمة.

إذا كان معنى الفقرة واضحًا، فلا بد من الإشارة إلى الافتراضات المتضمنة فيها: حيث يظهر بيريكليس، وهو غير يهودي، عارفًا لأحكام التوراة ومحترمًا لها، حتى وإن كان فهمه للأحكام الشفوية قاصرًا. وفي المقابل يظهر جمالائيل اليهودي عارفًا بشؤون الأوثان ويملك الرأي السديد الحاسم حول أيّها يعتبر أيقونة للعبادة وأيّها يعتبر مجرد زينة. لذا يتوصّل محررو المشناه إلى وجود مستوى ملحوظ من التفاعل والنقاش بين اليهود وغير اليهود، وهي تفاعلات يأخذها الحاخامات بجدية، حريصين على الإجابة على استفسارات غير اليهود. يمثل هذا الجانب قدرًا من التسامح ينسجم مع ما يرد في أحكام المشناه، وإن كان لا بد من التذكير بأنه يتجاوز بمراحل ما قد نتوقعه من نصوص الكتاب المقدّس أو اللاهوت الحاخامي.

ونظرًا لأهمية هذه الفقرة ودورها في فهمنا لمبدأ التسامح في الأحكام الحاخامية، فإنها تستحق ملاحظة إضافية؛ فمن ناحية نجد أن جمالائيل - ومثله جميع الأطراف الأساسية في الفقرات الأخرى التي تناولناها - سيدّعون أنهم لا يتقبلون الوثنية على الإطلاق، وأن ما يفعلونه ببساطة هو أنهم يسمحون لبني إسرائيل بالتعامل مع أشياء ليست، برأيهم، مرتبطة فعلًا بالوثنية، أو أنهم يسمحون لبني إسرائيل بالمشاركة في أفعال لا تدعم، برأيهم، عبادة الأوثان بشكل مباشر. لكن النتيجة المترتبة على موقف جمالائيل، وبالتالي تأثير الأحكام الأخرى التي ناقشناها، هي في واقع الأمر تقبل تعامل بني إسرائيل مع ما يعتبره

غير اليهود أنفسهم أبغض جوانب عباداتهم الدينية، بالإضافة إلى السماح لبني إسرائيل بتحقيق المنفعة الاقتصادية والاجتماعية من وجود الأوثان وعبادة الأوثان في أرض إسرائيل. ولا بد التعبير صراحة عمّا يمثله هذا الموقف من درجة تسامح كبيرة تجاه غير اليهود.

يدخل جمالائيل في مناظرة مع واحد من غير اليهود، ويوظّف أمثلة القياس المنطقي التي شاع استخدامها في تلك الحقبة اليونانية الرومانية التي يعيش فيها. وبالإضافة إلى ذلك، نرى أن جمالائيل لا يجد ضيرًا في استخدام حمام عام بناه غير اليهود ويترددون عليه. وهو من خلال حجّته وسلوكه يسهم في تيسير الحياة اليهودية ضمن ظروف ثقافية واقتصادية تشكّلت إلى حد كبير نتيجة وجود غير اليهود وعبادتهم. وهكذا يبرز التوازن بين التعصب اللاهوتي ضد الوثنية، الذي نجده في نصوص التفسير الحاخامية الذي يحلله نيوسنر، وبين تصرفات الحاخامات التي تجسد ما هو مسموح وملائم ضمن التعاملات الاجتماعية والاقتصادية الواقعية مع غير اليهود. فهذه التعاملات تتسامح تجاه الآخر وتجاه ثقافته الدينية لدرجة لا يمكن توقعه من النص المقدّس ولا من النصوص المدراشية التي يستشهد بها نيوسنر.

الجدير بالذكر أن موقف جمالائيل تجاه تمثال أفروديت ليس فريدًا أو مختلفًا عن مادة المشناه التي بين يدينا، حيث تتوسع رسالة مشناه عبوده زارا 4:4 في الفكرة المتمثلة في أن ما يحدد كون الشيء وثنًا أو لا هو كيفية تعامل غير اليهود معه. وتتضمن هذه الفقرة نقطتين: الأولى أنه يجوز للإسرائيلي أن يمتلك وثنًا طالما لم يُعبد هذا الوثن من قبل على الإطلاق؛ فالأيقونة تصنّف على اعتبارها وثنًا بحسب استخدامها وليس بناءً على أي صفات جوهرية ترتبط بشكلها أو تصنيعها. أما النقطة الثانية فتتبع النظرية نفسها، ومفادها أن بإمكان غير اليهودي أن يبطل الوثن، مما يجعله حلالًا للإسرائيلي (ويكون ذلك بقطع جزء من أحد أطرافه أو إساءة معاملته بشكل أو بآخر، مشناه عبوده زارا 4:5):

4:4 أ. الوثن الذي يملكه غير اليهودي محرّم فورًا [عند صنعه].
ب. أما الوثن الذي يملكه إسرائيلي فمحرّم فقط بعد أن تتم عبادته.
ت. يملك غير اليهودي القدرة على إبطال أحد الأوثان التي يملكها [إما] هو أو غير يهودي آخر.
ث. لكن لا يملك الإسرائيلي القدرة على إبطال وثن يملكه غير يهودي.
ج. ومن يبطل أحد الأوثان فقد أبطل ملحقات الوثن.
ح. [إذا] أبطل ملحقات الوثن [فقط]، فإن الملحقات تصبح حلالًا ولكن الوثن ذاته [يبقى] محرّمًا.
4.5 أ. كيف يمكن للمرء أن يُبطله؟
1. ب. [إذا] قطع طرف أذن الوثن، أو طرف أنفه أو طرف أصبعه،
ت. [إذا] ضربه، حتى لو لم يحطم [أي جزء] فيه،
ث. فقد أبطله.
2. ج. [إذا] بصق في وجه الوثن أو تبوّل أمامه أو كشطه أو ألقى بالفضلات عليه، عجبًا، فإن هذا لا يعتبر سلوكًا مبطلًا.
3. ح. [إذا] باعه أو قدّمه كضمان لدين -
خ. يقول الحاخام: «فإنه أبطله».
د. ويقول الحكماء: «فإنه لم يبطله».

لا تمتع الأشياء بحالة متأصلة فيها باعتبارها أوثانًا. فهذه الحالة تضفى عليها، وتعكس في الوقت نفسه، موقف غير اليهود تجاه شيء بعينه وكيفية استخدامه له. على أساس هذا التعريف، فإن استخدم غير اليهودي جسمًا ماديًا ما (أيقونة أو تمثالًا) بطريقة لا يعتبرها الإسرائيلي مكافئة لمعاملة الآلهة، فإن هذا الجسم لا يعتبر وثنًا وهكذا فهو حلال. ويمكن للإسرائيلي التواجد عنده أو تحقيق منفعة منه. وخلاصة القول هنا هي أنه يجوز لبني إسرائيل التواجد في العديد

من الأماكن التي يحرم عليهم الكتاب المقدّس التواجد فيها وفق تعريفه المتشدد لماهية الوثن.[4]

لنسترجع معًا ما ورد في فقرات مشناه عبوده زارا التي تتناول التعاملات المسموح وغير المسموح بها بين بني إسرائيل وغير اليهود. ولعل أكثر ما يلفت الانتباه هو أن نقطة التركيز في هذه المواد ليس الافتراض اللاهوتي بخصوص صحة أو بطلان عبادة الأوثان، وإنما الواقع الملموس لحياة الإسرائيليين في عالم يسيطر عليه غير اليهود وتسود فيه عبادتهم. ولهذا السبب نجد أن الحاخامات الذين وردت مواقفهم في المواد التي يستشهد بها نيوسنر، ورغم تعبيرهم الواضح عن الفروقات الثابتة بين اليهود وغير اليهود بما لا يدع مجالًا للتسامح تجاه الآخر حسب اللاهوت، إلا أنهم يبذلون أقصى جهدهم ليتيحوا للإسرائيلين ممارسة حياتهم في عالم سمته الأساسية وجود الأوثان. ففي هذا العالم، يجد الإسرائيلي نفسه خلال ممارسات الحياة اليومية مضطراً للتواصل والتعامل مع أشخاص يعبدون الأوثان، ومع الأوثان وزخارفها التي يصنعونها كأحد عناصر عبادتهم.

وهذا يعني أنه لا بد من تمحيص ودراسة الإجابة التي توردها المصادر الموجودة لدينا على سؤال جرين الخامس - فيما يتعلق بالأسباب الكامنة وراء الآراء المتعددة والمتباينة تجاه الأديان الأخرى التي تظهر ضمن ثقافة واحدة. فإذا كان بوسع جمالائيل أن يستخدم الحمام العام الذي ينتصب فيه تمثال أفروديت، وإذا كان بوسع بني إسرائيل العمل لصالح غير اليهود وصنع الزخارف للأوثان، وإذا كان بإمكان التجار التعامل وعقد الصفقات مع عبدة الأوثان، حتى في المدن والدكاكين التي تسود فيها الأوثان، فهذا يعني أن

(4) من الجدير بالذكر، بحسب مشناه عبوده زارا 4:5ج، فإن التبول أمام أحد الأوثان لا يبطل مكانته كإله وثني. ويتعارض ذلك مع الموقف الذي يتبناه جمالائيل، مشناه عبوده زارا 3:4ث أعلاه، حيث يرى أن كون الناس يتبولون أمام تمثال أفروديت في الحمام العام يعني أن التمثال لا يعتبر إلهًا وإنما تمثالًا للزينة فقط. وفيما تختلف السلطات الحاخامية بوضوح حول التفاصيل، فإن الفكرة الأشمل لا جدال فيها: لا تعتبر جميع التماثيل أو الصور الأخرى أوثانًا، حتى ما يعتبره غير اليهود أنفسهم آلهة لا يتمتع بالضرورة بمكانة الإله بحيث يحرم على الإسرائيلي التعامل معه.

حاخامات المشناه يرون أن من الممكن والمقبول التسامح تجاه ممارسي الأديان غير الإسرائيلية وملحقاتها، إن لم يكن تجاه الأديان ذاتها - وذلك على الرغم من الموقف اللاهوتي الذي ينكر أي شرعية لهذه الأديان.

ولا بد من الإشارة إلى أن السبب الكامن وراء هذا الموقف غير المتوقّع هو على الأغلب سبب سوسيولوجي، حيث لم يكن هناك خيار أمام علماء المشناه؛ فالثورة اليهودية الفاشلة ضد روما سنة 70 ميلادية التي أدّت إلى تدمير معبد أورشليم، بالإضافة إلى ثورة بار كوخبا الفاشلة عام 133-135 بعد الميلاد، كلاهما أثبتتا أن منهج الكتّاب المقدّس الذي يأمر بإخراج عبدة الأوثان وأوثانهم من الأرض المقدسة، ليس خيارًا قابلًا للتطبيق. وهكذا فقد وجد مؤلفو المشناه طريقة، من خلال أحكامهم إن لم يكن من خلال اللاهوت، للتعايش مع واقع ليس بإمكانهم تغييره، ومع حقيقة العالم الذي لا مفر لهم من العيش فيه. في هذا العالم سيمارس اليهود التجارة مع الوثنيين، وسيتنقلون عبر مدنهم وسيعيشون فيها، وسيستخدمون المباني والحمامات العامة التي أنشؤوها. لسنا بحاجة لإثبات ما إذا كان الحاخام جمالائيل، أو الجهات المجهولة التي تستشهد بها مشناه عبوده زارا 4:7 (الواردة أدناه)، قد أقاموا بالفعل حوارات فلسفية مع غير اليهود. فقد آمن واضعوا المشناه على أي حال أن مثل هذه التعاملات أمر ممكن، وقاموا بتصويرها كسياقات مهمة يعبّر خلالها غير اليهود عن احترامهم لليهودية حتى وإن انتقدوها، بينما يستجيب الإسرائيليون لهم من خلال تفسير وتبرير سلوكياتهم الدينية. السؤال إذًا، هل كان لدى واضعي المشناه أي خيار في كيفية التعامل مع الآخر، بالنظر إلى العالم الذي عاشوا فيه؟

وبالطبع فإن محرري المشناه لم يفسروا منهجهم هذا باعتباره ضرورة فرضها واقع إسرائيل الاجتماعي وعجزها السياسي، أو باعتباره يهدف إلى تحقيق المنفعة لبني إسرائيل في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية. بل تم طرح هذا المنهج باعتباره، في الأساس، متكافئًا مع شخصية الرب وأوامره الموجهة للإنسانية. لذا

توضّح المشناه أن بني إسرائيل مأمورون من الرب بتبني حد أساسي من السلوك المدني المتحضر تجاه الوثنيين لترسيخ العلاقات السلمية. وبالتالي، فإن مشناه شيبيت (Mishnah Shebiit 5:9) د-ذ (انظر أيضًا مشناه شيبيت 4:3) تسمح لبني إسرائيل خلال السنة السبتية بمساعدة غير اليهود في أعمال الزراعة التي يحرم على الإسرائيليين أنفسهم أداؤها، وتضيف بأن على الإسرائيليين إلقاء التحية على غير اليهود «من أجل تحقيق السلم». وكما توضّح الفقرة، فإن هذه هي نفس المبادئ التي تسري على العلاقات بين بني إسرائيل الذين يتّبعون أحكام الطهارة الحاخامية كافة، وأولئك الذين لا يتبعونها (مشناه شيبيت 5:9):

5.9 أ. [خلال السنة السبتية] يجوز للمرأة أن تُقرض جارتها التي يشتبه [بعدم التزامها بحكم] السنة السبتية: (1) مصفاة، أو (2) غربالًا، أو (3) حجر رحى، أو (4) فرنًا.

ب. ولكن لا يجوز لها أن تصفّي أو تطحن [الطحين] معها [لأن جمع الحبوب يخالف الحكم].

ت. يجوز لزوجة الحبر [وهو من يلتزم بأحكام الطهارة في مختلف شؤونه اليومية] أن تقرض زوجة الإسرائيلي العادي [الذي لا يلتزم بهذه الأحكام المتشددة]: (1) مصفاة، أو (2) غربالًا،

ث. ويجوز لها ان تصفي أو تطحن أو تهزّ [الطحين الجاف] معها [حيث إن هذه الأفعال لا تسبب نجاسة الأدوات ولا الأشخاص الذين يؤدونها].

ج. ولكن بمجرد أن تصب [زوجة الإسرائيلي العادي] الماء فوق الطحين [بحيث يصبح الطحين معرضًا للنجاسة، سفر اللاويين 11:34، فإن زوجة الحبر] لا يجوز له لمسه [أي الطحين]،

ح. لأنه لا يجوز للمرء أن يساعد أولئك الذين يرتكبون التجاوزات.

خ. ولأن جميع [التنازلات المشار إليها في النقاط أ وت-ث] هي فقط لاستمرار السلم.

د. ويجوز للمرء خلال السنة السبتية أن يساعد غير اليهود [في أداء العمل المحرّم على الإسرائيليين]، لكن لا يجوز له مساعدة الإسرائيليين [على أداء مثل هذا العمل خلال السنة السبتية].

ذ. ويلقي عليهم [غير اليهود] المرء التحية من أجل استمرار السلم.

يتساوى اليهود وغير اليهود في طريقة التعامل. وطالما أن غير اليهود أو اليهود غير الملتزمين بالأحكام لا يخالفون الحكم وفق تصورهم له، فإنه يجوز لليهودي التقيّ المشاركة في أنشطتهم، حتى إذا تضمّن ذلك ما لا يسمح لليهودي التقي الإتيان به لمصلحته الشخصية. إن هذا النهج لا يدعو للاستغراب تمامًا، حيث إنه يأخذ بعين الاعتبار الحاجة للحفاظ على العلاقات السلمية في المجتمع. وفي الوقت نفسه، فإن مساعدة أولئك الذين يتغاضون عن حكم الرب وإلقاء التحية عليهم «من أجل استمرار السلم» هو بلا شك تنازل عما يرد في الكتاب المقدّس، وعن الحاخامات أنفسهم، من تصوّر للغاية الكبرى التي رسمها الرب للعالم. إلا أننا نكرر أنه وفي غياب خيارات أفضل لكيفية مواجهة اليهود للعالم الذي يعيشون فيه، يؤكد محررو المشناه أن استيعاب عبدة الأوثان والوثنية يأتي منسجمًا مع إرادة الرب في العصر الراهن. وتعبّر مشناه عبوده زارا 4:7 بوضوح عن هذا المعنى، وتحتجّ بأن الرب نفسه لا يقوم بمحو الوثنية لأسباب منطقية مقنعة:

4:7 أ. سئل الحكماء في روما: «إذا كان [الرب] لا يريد الوثنية، فلم لا يقضي عليها؟»

ب. قالوا لهم: «إذا كان الناس يعبدون شيئًا لا يحتاجه العالم، فإنه بلا شك سيمحوه من الوجود».

ت. لكن عجبًا، الناس يعبدون الشمس والقمر والنجوم والكواكب.

ث. «هل تتوقعون أن يمحو عالمه من الوجود بسبب بعض الأغبياء؟»

ج. فقالوا لهم: «إذا كان الأمر كذلك، فليدمّر شيئًا [يعبده الوثنيون] لا يحتاجه

العالم، ويترك شيئًا آخر يحتاجه العالم!»

ح. فقالوا لهم: «إننا عندها نشد من عضد أولئك الذين يعبدون تلك [الأشياء التي لم تُدمّر]، فهم حينها سيقولون: 'الآن تعلمون يقينًا أنهم آلهة، عجبًا، فهم لا يُمحون من الوجود!'»

لا يمكن للرب أن يدمّر كل ما له صلة بعبادة الأوثان دون أن يدمّر العالم بأكمله، وإذا كان سيدمّر بعض الأوثان فقط، فإن غير اليهود سيعتقدون بأن الأوثان التي نجت من الدمار هي آلهة بحق. ولهذا السبب، فإن الرب يسمح باستمرار عبادة الأوثان. تتضمن هذه الفقرة فكرة مهمة فيما يتعلق بمعاملة بني إسرائيل للأوثان وعابديها. فإذا لم يكن للرب أن يمحو الوثنية، فماذا بوسع شعبه، أمة بني إسرائيل، أن يفعلوا؟ وهكذا، اقتداءً بالرب، ينبغي على بني إسرائيل تقبّل وجود الأوثان ومن يعبدونهم.

تورد توسفتا بيراخوت 6:2 هذه النقطة بشكل واضح، حيث تتناول تسامح الرب تجاه غير اليهود:

6 :2 أ. إذا رأيت الوثنية فقل: «مبارك [أنت أيها الرب، يا ملك العالم]، يا من لا تسارع للغضب».

ب. إذا رأيت مكانًا اقتلعت منه الوثنية فقل: «مبارك [أنت أيها الرب... فقد اقتلعت الوثنية من أرضنا» [مشناه بيرخوت 9:1].

ت. «فلتكن مشيئتك أيها الرب إلهنا، أن تقتلع الوثنية من كل مكان في إسرائيل، وأن تحول قلوب عبادك لتعبدك».

[تضيف النسخة المطبوعة الأولى من توسفتا بيراخوت: وخارج الأرض لا داعي لترديد ذلك، فإن غالبية من يعيشون فيها هم من غير اليهود].

ث. [يقول] الحاخام شمعون: «حتى خارج أرض إسرائيل على المرء ترديد ذلك، فإن مصيرهم التحول عن عبادتهم»،

ج. «وكما ورد في التوراة: ' لأَنِّي حِينَئِذٍ أُحَوِّلُ الشُّعُوبَ إِلَى شَفَةٍ نَقِيَّةٍ، لِيَدْعُوا كُلُّهُمْ بِاسْمِ الرَّبِّ، لِيَعْبُدُوهُ بِكَتِفٍ وَاحِدَةٍ' (سفر صفنيا 3:9)».

ليس من المستغرب، في الفقرتين ب + ت، أن من رأى مكانًا اقتلعت منه الوثنية يبارك اسم الرب لتنفيذ الإرادة الإلهية في القضاء على عبادة الأوثان، كما لا يستغرب في الفقرتين ث+ج أن يعبّر في كل الأماكن عن رغبته بانتهاء عبادة الأوثان. لكن ما يدعو للاستغراب هو ما تورده الفقرة أ. فالإسرائيلي الذي يشهد عبادة الأوثان، لا يلعن عابد الأوثان بل يمجد الرب لأن استمرار وجود الوثنية هو دليل على صفة إلهية مهمة بالنسبة لبني إسرائيل ولغير اليهود على حد سواء: وهي أن الرب لا يسارع للغضب، وهذا يعني أن الرب ينتظر بصبر حتى جميع المذنبين - من غير اليهود ومن بني إسرائيل - طريق الصواب. ولدى بني إسرائيل أنفسهم سبب واضح يجعلهم شاكرين لصفة الصبر الإلهية هذه.

توجد الوثنية في العالم لأن الرب بنفسه يتسامح تجاهها. وهذا يعني أن لدى بني إسرائيل السبب والحق في ممارسة التسامح، وذلك في إطار سعيهم لتقليد صورة الرب. لا يتم التركيز على الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي عندما يجادل الحاخامات بأن التسامح تجاه غير اليهود مبرر لأن بني إسرائيل واليهود - في نهاية المطاف - يشتركون في اعتمادهم على صبر الرب واستعداده لانتظار البشر حتى يجدوا طريق الإيمان الحق. وبحسب المشناه، فإن عامل التمييز بين المجموعتين هو فقط كون بني إسرائيل قد خطوا بالفعل خطوتهم الأولى، والمتمثلة بقولهم ألوهية الرب الواحد، وهي خطوة سيقدم عليها غير اليهود في وقت ما من المستقبل. أما في الوقت الحاضر، فإن الرب - وبالتالي شعب إسرائيل - يقبل باستمرارية وجودهم. تهدف أحكام عبوده زارا - بخلاف المنظومة اللاهوتية للحاخامات التي لا يسعها التسامح تجاه عبادة الأوثان - إلى طرح تشريعات للعالم الواقعي الذي سيبقى موجودًا حتى زمن تتحقق فيه

غاية الرب للبشرية كافة. حتى يحين ذلك الزمن، وفي سياق الحياة اليومية، فإن بإمكان بني إسرائيل أن يتقبلوا وجود الممارسات الزائفة لشعوب تنازل الرب ذاته ليتسامح تجاهها، وإن لم يتجاوز هذا التقبّل قناعاتهم اللاهوتية الراسخة.

التسامح وفق مفهوم الحاخامات يعني تقبل وجود غير الإسرائيليين في الدوائر الاجتماعية والاقتصادية الإسرائيلية - بل التعايش معهم والانتفاع بوجودهم. كما يتم استيعاب وتقبل الممارسات الدينية للآخر إلى الحد الذي يتطلبه ذلك. لا شك في أن هذا المعنى لا يرقى إلى ما نعتبره في عالم اليوم تسامحًا دينيًا، فالتسامح الديني في وقتنا الحاضر يعني أن يتقبل مجتمع ديني ما حق أفراد مجتمع ديني آخر، بغض النظر عن أسلوب عبادتهم أو تصورهم للرب، بممارسة شعائرهم ومعتقداتهم، وكذلك أنهم في نهاية المطاف على حق فيما يتعلق بتصوّراتهم الدينية ولاهوتهم. وكما أظهر نيوسنر، فإن اليهودية الكلاسيكية لا تتبنى هذا التعريف للتسامح، كما لا يمكنها أن تدعمه نظرًا للمنطق الداخلي الذي يحكم تصوّر اليهودية لعهد الرب وشريعته.

لا يسعنا، في الوقت نفسه، أن نستخفّ بمدى تقبل النهج الحاخامي للآخر وممارساته الدينية - حتى وإن اعتبر هذه الممارسات خاطئة وأن مصيرها الفناء. حيث يؤمن اليهود في إطار دينهم التوحيدي وانسجامًا مع مفهومي العهد والتوراة المتلازمين، بأنهم يملكون الحقيقة الوحيدة، وهو اعتقاد راسخ حملوه معهم منذ العصور القديمة حتى الزمن الحديث. وعلى الرغم من ذلك، وفي إطار هذه القناعة الأكيدة بأن اليهودية وحدها وصلت إلى حقيقة تنزيل الرب والنص الدقيق لأوامر الرب، فقد طوّر اليهود نهجًا للعيش بسلام مع الآخرين الذين لا يشتركون معهم في معتقداتهم أو ممارساتهم الدينية. وعلى هذا الأساس، فإن السؤال حول ما إذا كانت اليهودية ديانة متسامحة أم لا يفرز إجابتين، تعتمدان على المعنى الذي نقصده عندما نتحدث عن التسامح.

لا يمكن للتسامح اللاهوتي أن يكون جزءًا من الديانة اليهودية الكلاسيكية،

لأن ذلك يعني إضفاء المصداقية على أفكار دينية هي من منظور التوراة أفكار خاطئة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أحكام اليهودية الكلاسيكية تأمر بدرجة مدهشة من التسامح الاجتماعي وتقبل الآخر. هذا الأمر بالطبع، وكما وضحنا تفصيلاً، هو نتيجة الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية الملموسة التي عاشها واضعو النصوص اليهودية الحاخامية: ليس هناك مجال للشك في أن أي موقف فيما عدا تقبل المجتمعات المجاورة من غير اليهود كان سيضر مجتمع بني إسرائيل أكثر مما كان سيضر الآخر. ومع ذلك، وبحسب تبريرهم لهذا التسامح، وفي إطار الفكرة التي تقول أن الرب بنفسه ينتظر عثور غير الإسرائيليين على طريق الصواب الذي يقودهم إليه وإلى العبادة الحقّة، فإننا نجد حكماً حاخامياً يقضي بأن علاقة جميع الناس بالرب، من الإسرائيليين وغير الإسرائيليين على حد سواء، متقاربة إلى حد كبير: فليس منا من تربطه بالرب علاقة كاملة، وجميعنا على هذا الأساس نعتمد على حقيقة مفادها أن الرب مستعد لانتظارنا حتى نعود إلى الطريق الصواب. إلا أن هذا القبول الحاخامي للآخر لا يرتقي إلى الأفكار المعاصرة فيما يتعلق بمعنى أن يكون المرء متسامحاً. ومع ذلك فإن التفسيرات الحاخامية وتبريراتها لإقامة علاقات سلمية مع غير اليهود تتباين إلى حد كبير مع الإرث اليهودي المستمد من أسفار موسى الخمس، التي لا تسمح بأي تقبّل للأديان الأخرى بل تأمر بني إسرائيل بالقضاء عليها كلياً. كما أن هذا الموقف الحاخامي يعكس أدلة هامة على المركزية التي يتصف بها جانب واحد على الأقل من جوانب التسامح في الديانة اليهودية الكلاسيكية.

الجزء السادس
الإسلام

11

مصادر التسامح والتعصب في الإسلام
التعامل مع أهل الكتاب

إبراهيم كالين

يعتبر تعامل الإسلام مع الأديان الأخرى شأنًا قديمًا قِدم الإسلام نفسه. ويحتوي المصدران الرئيسان للتعاليم الإسلامية، وهما القرآن والحديث، على النقاشات والروايات والتعاليم والأحكام المتعلقة بالنصوص الدينية المتنوعة قبل الإسلام، وبخاصة اليهودية والمسيحية. ومن الواضح أن إدراك المسلمين لتعددية الأديان والمعتقدات لا يقتصر على القرآن وحده، فهو يرد في أحاديث النبي محمد وفي أقوال وتفاسير علماء المسلمين من بعده. ومن الناحية التاريخية، فقد نشأ أول مجتمع مسلم ضمن مجتمع يتسم بالتنوع؛ إذ عاش فيه اليهود والمسيحيون والوثنيون والمشركون والموحدون وعبدة النار (المجوس) وغيرهم معًا في شبه الجزيرة العربية. أما الأديان الرئيسة والمعتقدات التي تعامل معها الإسلام منذ ظهوره المبكر حتى العصر الحديث فتندرج ضمن قائمة طويلة تشمل: المعتقدات الدينية للعرب قبل الإسلام (الجاهلية)، والمزيدية في بلاد ما بين النهرين وإيران ووسط آسيا، والمسيحية (بمختلف طوائفها مثل النسطورية في بلاد ما بين النهرين وإيران والمونوفيزية في سوريا ومصر وأرمينيا، والملكيون الأرثوذكس في سوريا والأرثوذكس اللاتين في شمال أفريقيا)، بالإضافة إلى اليهود في أماكن مختلفة والسامريين في فلسطين والمندائية «الصابئة» في جنوب بلاد ما بين النهرين والحرانيون في شمالها، والمانوية في بلاد ما بين النهرين ومصر، والبوذية والهندوسية في بلاد السند والعديد من الديانات القبلية في أفريقيا، والقبائل التوكية قبل الإسلام، والبوذية في بلاد السند والبنجاب، والهندوسية

في البنجاب.[1] وباختصار، فإن الإسلام معتاد منذ بداياته على التحدي المتمثل بوجود أديان أخرى.

ونظرًا لكون الإسلام آخر الديانات الإبراهيمية الثلاث، فإنه يمتاز بعلاقة خاصة مع كل من اليهودية والمسيحية. فمن ناحية، يعرّف القرآن كلًا من اليهود والمسيحيين بأنهم «أهل الكتاب» ويمنحهم مكانة المجتمعات الدينية المتمتعة بالحماية من خلال تسميتهم «أهل الذمة» شريطة أن يدفعوا ضريبة مرتبطة بالدين تسمى بالجزية (سورة التوبة الآية 29). وضمن هذا الإطار القانوني، يحظى أهل الكتاب بحقوق معيّنة، أهمها حق ممارسة المعتقد الديني، أي عدم إجبارهم على اعتناق الإسلام. ومن الناحية الأخرى، يعتبر القرآن أهل الكتاب بمثابة الطرف الأساسي للحوار الجاد حول وحدانية الإله وحول الديانات الإبراهيمية وبعض القصص الواردة في الكتب المقدسة وعن الخلاص والحياة الآخرة وطبيعة يسوع المسيح. وتنطوي بعض نصوص القرآن على نقد صريح وقاسٍ لعدد من الجوانب في الديانتين اليهودية والمسيحية، لأن الحوار الجاد لا يمكن أن يقوم دون التطرق إلى أهم الأسس التي يقوم عليها كل دين.

وفيما يتعلق بالتعامل مع غير المسلمين، نرى شيئًا من التوتر بين ما نطلق عليه تجاوزًا بالمتطلبات القانونية والعقيدة الدينية. فالقانون الإسلامي يمنح غير المسلمين حقوقًا محددة تشمل حرية الدين والتملّك والتنقل والتعليم والعمل الحكومي، وهي حقوق لا تقتصر على اليهود والمسيحيين بل تشمل كذلك المعتقدات الدينية الأخرى مثل المانوية والهندوسية والبوذية. حيث تعامل المسلمون مع تلك المجتمعات اللاحقة على حدود الدولة الإسلامية التي اتسعت رقعتها لتمتد

(1) ج واردنبرج Cf. J. Waardenburg «أديان العالم كما تُرى في ضوء الإسلام» World Religions as Seen in the Light of Islam ضمن كتاب «الإسلام: التأثير في الماضي والتحدي الحاضر» :Islam Past Influence and Present Challenge من تحرير أ. ت. ويلش وب. كاشيا (إدنبرة، مطبعة جامعة إدنبرة 1979) ص. 248-249. ولنفس الكاتب: «المسلمون والآخرون: علاقات ضمن السياق» Muslims and Others: Relations in Context (برلين ونيويورك: والتر دي جرويتر، 2003)

خارج شبه الجزيرة العربية. ومن أبرز التعديلات القانونية التي طرأت على تلك العملية، التوسع في مفهوم أهل الكتاب ليشمل آخرين إلى جانب اليهود والمسيحيين. واكتمل ذلك بنظام اقتصادي سمح لغير المسلمين بالتنقل بحريّة ضمن الطبقات الاجتماعية في المجتمعات المسلمة التي عاشوا فيها. واتباعًا لرسالة النبي محمد، لطالما شجع المسلمون التجارة الحرة ولم يمارسوا التمييز ضد اليهود، بخلاف ما تنص عليه المسيحية، بوصفهم تجارًا عالميين أو مقرضين ربويين.

أما من الناحية الاجتماعية، فلا توجد في النصوص والتعاليم الإسلامية أية نصوص مماثلة للنظام الطبقي الهندوسي الذي أدى إلى أشكال من التمييز الواضح في التعامل مع الهندوس. فقد عامل المسلمون الهندوسيين كأفراد من مجتمع ديني واجتماعي مختلف يخضع تنظيم شؤونه الداخلية للديانة الهندوسية ومعتقداتها بدلًا من القوانين الإسلامية. وعلى الصعيد السياسي، فقد انتهج الحكام المسلمون البراجماتية وفرضوا قوانين متساهلة نسبيًا لضمان ولاء الرعايا من غير المسلمين، فلم يكن الإكراه على اعتناق الإسلام أو التمييز الاقتصادي لمصلحة الدولة الإسلامية أو المجتمعات المسلمة. ولهذا فقد لعب ذلك الإطار الديني الاجتماعي والقانوني دورًا بارزًا في الانتشار السريع للإسلام وسهّل تطوير «ثقافة التعايش» في المجتمعات المسلمة التي سكنها عدد كبير من غير المسلمين من البلقان والأناضول حتى شبه القارة الهندية.

إلا أن الحماية القانونية لم تكن بأي حال رخصة للتهاون العقدي. فالقرآن ينتقد صراحة المشركين في مكة ويتهمهم بأنهم لم يفهموا طبيعة الإله الحقيقية. ولا يعفى اليهود والمسيحيون كذلك من النقد، الذي يأتي عامًا تارة ومحددًا تارة أخرى، فالسبب الرئيس للحوار المستمر معهم في القرآن يتمثل في الجهد المتواصل ليجعلهم في مكانة أخلاقية ودينية أرفع من الوثنيين في مكة. وبوصفهما ورثة الأديان الإبراهيمية، فمن المتوقع من المجتمعين اليهودي والمسيحي أن يطبّقا مبادئ التوحيد ويتقبلا الوحي الجديد الذي نزل على النبي محمد، حيث يدعوهما

القرآن للاعتراف بالإسلام كجزء من الديانة الإبراهيمية الموحدة.[2]

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»[3] سورة آل عمران، الآية 64

وتزداد حدة التوتر بين اليقين العقدي والحماية القانونية بسبب وجه آخر للتوتر بين وحدانية الرسالة الجوهرية للأديان وتعدد المجتمعات الدينية الاجتماعية. فالتوتر بينها واقع حقيقي له تبعات عقدية وسياسية، وتتجسد المشكلة في كيفية شرح الفرق، ومن ثم التوفيق، بين وحدة الرسالة السماوية وتنوع المجتمعات المتدينة التي تلقت تلك الرسالة السماوية. وكما سأبيّن لاحقًا، يسعى القرآن للتغلب على تلك المشكلة وحلها من خلال اعتبار تعددية المجتمعات الدينية والاجتماعية جزءًا من خطة الله لاختبار المجتمعات المختلفة في سعيها من أجل الفضيلة وعمل الخيرات.

وتعدّ شمولية الوحي السماوي من أبرز المواضيع التي ترد باستمرار في القرآن وتشكّل أساسًا لما يمكن أن نسميه بالوحدوية الإبراهيمية لأديان التوحيد. ولأنه أبو الأنبياء وأديان التوحيد، فقد حظي إبراهيم بدور محوري لتمثيل الطبيعة الشمولية للوحي السماوي: فهو الشخصية الأكثر أهمية لتوحيد اليهود والمسيحيين

(2) جميع ترجمات الآيات القرآنية مأخوذة من ترجمة محمد أسد «رسالة القرآن» The Message of the Quran، وأجريت أحيانًا بعض المراجعة والتنقيح على بعض الترجمات.

(3) بالإشارة إلى محتوى الآية «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم». في 13 أكتوبر 2007، قام 138 عالمًا ومفكرًا مسلمًا بإرسال رسالة إلى المسيحيين كافة حول العالم يدعونهم فيها إلى ما يسميه القرآن «كلمة سواء بيننا وبينكم»، وأكدت الرسالة محبة الله ومحبة الجار كموضوعين رئيسين يوحدان المسلمين وأهل الكتاب - وبخاصة المسيحيين - معًا. أرسلت الرسالة إلى جميع قادة المسيحية في العالم بمن فيهم البابا بنديكت السادس عشر Pope Benedict xvi، وجاءت في أعقاب رسالة بعنوان «رسالة مفتوحة إلى البابا» ردًا على خطابه الشهير في جامعة ريجنسبرج Regensburg University في 13 سبتمبر 2006، ومنذ نشرها، أثارت رسالة «كلمة سواء» نقاشًا واسعًا واستقطبت ردودًا عديدة من القادة والمجتمعات المسيحية. ومن الجدير بالذكر أن «كلمة سواء» هي البيان أو النص الوحيد الذي لاقى هذا القدر من الإجماع العالمي الواسع من المسلمين في العصر الحديث حيث صادق عدد كبير من العلماء والمفكرين المسلمين على الرسالة بعد نشرها. للاطلاع على نص الرسالة وأسماء الموقعين والردود التي تلقتها من أكثر من ثلاثمائة رجل دين وعالم مسيحي: http://acommonword.com/

والمسلمين على الرغم من أن كلًا من الأنبياء موسى ويسوع (عيسى) ومحمد لهم مكانتهم المميزة في الدين الإسلامي. وبينما يمثل إبراهيم ذروة تلك الوحدوية، ينظر إلى بقية الأنبياء على أنهم حملة للرسالة ذاتها؛ أي التصديق بوحدانية الرب وعبادته وحده بلا شريك، وعيش حياة تسودها الفضيلة. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إله إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ.» (سورة الأنبياء، الآية 25)

يتحدث الإسلام عن تلك الشمولية كسمة لا تقتصر على الإسلام فحسب بل تنطبق على الأديان الإبراهيمية الأخرى، داعيًا اليهود والمسيحيين بشكل خاص لتجديد ارتباطهم بأبي التوحيد. فالدين الحقيقي هو الإسلام لله، أي تسليم النفس لله بشكل كامل ودون شروط. وبعد التأكيد على هذا العامل المشترك، يمكن التغلب على الاختلافات الأخرى في طقوس العبادة حتى بعض الاختلافات العقدية. فالقرآن يدعو الجميع للإسلام لله دون تمييز:» أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ سورة آل عمران، الآية 83 (انظر كذلك الآية 15 من سورة الرعد). فالإشارة إلى النظام الكوني للأمور، الذي نلاحظه في عدد من آيات القرآن (الآيات 1- 18 من سورة الرحمن، الآية 44 من سورة الإسراء)، لها أهمية بارزة نظرًا لأنها تعتبر التسليم لله بمثابة مبدأ كوني وبشري في آن واحد. فشمولية الرسالة السماوية تمتد لتتجاوز الكتب السماوية والوحي لتصل إلى العالم الطبيعي كذلك.

إلا أن تلك الشمولية تستمد حقيقتها دومًا من الإيمان الفعلي بالله وبقراره إرسال الأنبياء والرسل إلى الأمم الضالة.

«قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ موسى وعيسى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» سورة آل عمران، الآية 84

تظهر تلك الإشارات الدقيقة إلى الرسل حاملي رسالة التوحيد الإبراهيمية

الاهتمام الدقيق لدى الإسلام باتساق واستمرار الحوار مع أهل الكتاب، وإقامة نوع من التحالف الديني معهم ضد مشركي مكة. فإن كان النبي إبراهيم يعتبر بالفعل أبا التوحيد الديني، فمن الممكن مناقشة الاختلافات العقدية بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. ولهذا فإن القرآن لا يهاود مطلقًا في المبدأ الإبراهيمي الأساسي، أي التسليم لله وحده: «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (سورة آل عمران، الآية 85). وفي تفسيره للآية، قال ابن كثير إن «من يتبع سبيلًا غير ما أمر به الله فلن يقبل منه»[4] بينما روى فخر الدين الرازي عن أبي مسلم قوله إن عبارة «مسلمين له» تعني «أننا نخضع لأمر الله راضين ونبتعد عن كل ما نهى عنه، وتلك هي صفات من يؤمن بالله وأهل السلم»[5] وعلى الرغم من التفسير الضيق لدى بعض من المسلمين القدماء والمعاصرين، فإن قراءة تلك الآية تدعم تفسيرنا لكلمة الإسلام بمعنى «التسليم لله».

يمثل هذا التأكيد على الطبيعة الفريدة للديانات الإبراهيمية أساس تعامل الإسلام ونظرته للأديان الأخرى. فهذا الارتباط يمنح اليهودية والمسيحية مزيدًا من الاهتمام في النصوص الدينية مقارنة مع الأديان الأخرى، إلى جانب الشرك بالطبع، الذي يرفضه القرآن جملة وتفصيلًا. فالإسلام يدرك حقيقة وجود أديان أخرى ولكنه يتعامل معها بنهج نقدي يدعو من خلاله المجتمعات

(4) تفسير ابن كثير (بيروت، دار المعرفة، 2006) ص. 290. وفقًا لمجاهد والسدي، فإن الآية نزلت في الحارث بن سويد، شقيق الجلاس بن سويد أحد صحابة الرسول. فقد كان الحارث واحدًا من الأنصار في المدينة ثم ارتدّ عن الإسلام وانضم إلى مشركي مكة،. نزلت تلك الآية في نفس الفترة، وعند سماع الآية، أرسل الحارث رسالة إلى شقيقه أعرب فيها عن ندمه لترك دين الإسلام والانضمام إلى المشركين. انظر: جامع القرطبي 2:128. وكما يقول فخر الدين الرازي، تشير الآية إلى بعض جماعات النصارى ممن بلغ بهم تعظيم رجال الدين إلى عبادتهم. ارجع إلى التفسير الكبير (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001) 3:252. ويتحدث القرطبي عن الأمر ذاته في كتاب الجامع لأحكام القرآن لمؤلفه أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (الرياض، دار عالم الكتب، 2003) 2:106. وكما سأبين لاحقًا، يتعرض ميل المسيحيين للتطرف في الرهبنة للانتقاد في عدد من سور القرآن.

(5) تفسير الرازي 3:282

الدينية كافة لتأكيد واستشعار التوحيد في الديانات الإبراهيمية، ليعتبر أية معتقدات دينية أدنى من ذلك بمثابة ضلال أو انشقاق واستهانة بالله.

سأحلل فيما يلي تطبيقات تلك المبادئ العامة وأناقش أسس وقيود التسامح والتعصب تجاه الأديان الأخرى في النصوص والتعاليم الإسلامية. وسيكون التركيز حاليًا على كل من اليهودية والمسيحية، تاركًا المعتقدات الأخرى كالبوذية والهندوسية لنقاش آخر. وعليّ القول هنا إن الإسلام، ورغم أنه لا يدّعي أنه الدين الوحيد الذي يؤمن بالله ويدعو للفضيلة، إلا أنه يضع شروطًا صارمة لقبول دين ما على أنه سبيل مشروع لاتباعه والوصول إلى الخلاص. كما سأناقش التوتر بين وحدة وشمولية الرسالة الإلهية من جهة، وتعدد المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى. وتعدّ الآية التالية النقطة الرئيسة التي يرتكز عليها نقاشنا: «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ولكن لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (سورة المائدة، الآية 48. انظر كذلك سورة هود، الآية 118). كما أتحدث عن الحد الذي يكون فيه «السعي للصالح العام» أساسًا للتوجه الإسلامي نحو التسامح الديني.

الوحي الشامل والوحدوية الإبراهيمية

يقدّم القرآنُ الوحيَ على أنه ظاهرة شمولية للناس كافة، سواء كان يتحدث عن خلق الكون أو قصص الأنبياء، حيث يشير إلى الوحي بأنه يتمتع بالاستمرارية التاريخية ويحمل معه الحقيقة المطلقة. والوحي تاريخيًا ذو صبغة شمولية، إذ أوحى الله برسالاته إلى مجتمعات مختلفة لتذكيرهم بالإيمان والنجاة وتحذيرهم من الكفر: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (سورة فاطر، الآية 24). ويتأكد المفهوم ذاته من خلال آية أخرى: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (سورة يونس، الآية 47).وتستخدم لفظة «أمة» في كلا الآيتين لتشير إلى المجتمعات المختلفة

التي أرسل إليها الأنبياء والرسل.[6] وبينما أصبحت كلمة «الأمة» في الوقت الراهن شبه مقتصرة على وصف المجتمع المسلم في كتابات العلماء المسلمين، إلا أنها مستخدمة في نصوص القرآن والسنة النبوية لتصف أي مجتمع قائم على الدين، سواء كان من اليهود أم المسيحيين أم المسلمين، كما تستعمل لوصف البشرية جمعاء (راجع الآية 213 من سورة البقرة).

ورغم أن الوحي كلّه يتنزّل من الله، فإن الوحي بمعناه الدقيق ككتاب سماوي موحى به يأتي من القرآن الذي يطلق عليه اسم «أم الكتاب». فالقرآن يأتي من «أم الكتاب» كغيره من أشكال الوحي الأخرى، وهو ما يسمى باللوح المحفوظ في الوجود السماوي[7] : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ.» (سورة الزخرف، الآيات 4-2). وتعني كلمة «أمّ» هنا المصدر والنشأة.[8] ولا تشير كلمة الكتاب في هذا السياق إلى أي كتاب محدد بل إلى الوحي بشكل عام: وينطبق هذا المعنى الشامل على كل نصوص الوحي:

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (38) يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنده أُمُّ الْكِتَابِ» (سورة الرعد، الآيات 39-38).

وبهذا نرى أن القرآن يعتبر تاريخ الوحي تاريخًا واحدًا ويربط الرسل من آدم ونوح إلى يسوع ومحمد بسلسلة واحدة ومتواصلة من النبوّة، بينما تربط استمرارية

---

(6) ذات المصدر، 6:261

(7) ذات المصدر، 9:617

(8) في الآية 7 من سورة آل عمران، يشير مصطلح «أم الكتاب» إلى الآيات الواضحة التي لا تحتمل أكثر من تفسير في القرآن، وتوصف بأنها (آيات محكمات) مقارنة مع الآيات التي تحمل استعارة (متشابهات) التي ربما تسبب بعض الحيرة وتضلّ بعض من حاول تفسيرها: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ». ولدى مواجهة موقف كهذا، يطلب من المؤمنين اتباع المثل الوارد في الآية: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» - فأصحاب القلوب التقية النقية فقط يمكنهم استيعاب الآيات القرآنية بكليّتها سواء حملت تشبيهًا واستعارات أم لا.

الوحي السماوي المجتمعات الدينية والاجتماعية المختلفة برابط مشترك. وتشير الآية التالية، رغم دعوتها الواضحة لنبذ العصبية القبلية والعرقيّة التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، إلى ما يوحّد المجتمعات المختلفة بالفعل:
«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سورة الحجرات، الآية 13)

وفي تعليقه على الآيات المذكورة، يشير فخر الدين الرازي إلى أن البشر جميعًا يولدون متساوين تمامًا فيما بينهم، ليكتسبوا الصفات التي تميّزهم عن غيرهم وتجعلهم أعلى أو أدنى منهم مرتبة «فقط بعد قدومهم إلى هذا العالم» فأنبل تلك الصفات هي تقوى الله والقرب منه»[9] فهي تدعو «الشعوب والقبائل كافة» لتعتنق تلك الصفات وتوفي بميثاقها مع الله بعبادته وحده وأن «تولّي وجهها» وتسلم أمرها لله. وهذا التوجه إلى الله هو كذلك جوهر الفطرة والطبيعة التي خلق الله عليها بني البشر:
«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» سورة الروم، الآية 30

وهنا تسترعي اهتمامنا كلمتان. فكلمة «حنيفًا» التي فسرها أسعد بأنها «الابتعاد عن كل ما هو خاطئ» وترجمها بيكثول Pickthall بأنها «الاستقامة»، تستخدم اثنتي عشرة مرة في القرآن (مرتان منها بصيغة الجمع)، وهي مشتقة من الفعل حَنَفَ، أي «الميل إلى الجانب الصحيح». أما الحنيف فهو الشخص الذي يتجه إلى الله ولا يعبد سواه، وكانت في الجاهلية فئة من الناس يسمون بالحنفاء، لم يكونوا مشركين ولا يهودًا ولا مسيحيين، بل تعود معتقداتهم

(9) لأن القرآن محميّ من التغيير والتبديل: «فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (سورة الواقعة، الآيات 78-79). ويقدم فخر الدين الرازي تحليلًا موسعًا لتلك النقاط بدقته المعهودة في كتابه التفسير، 3:137-148.

الدينية إلى إبراهيم الذي ذكره القرآن سبع مرات في اثنتي عشرة آية بصفة «الحنيف». ويذكر إبراهيم كمثال نموذجي لمن استقام وتوجّه بكليّته إلى الله: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (120) شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (سورة النحل، الآيات 121-120). ومن الآيات الأخرى التي تؤكد على الرابط ذاته بين إبراهيم والتوحيد: «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة آل عمران، الآية 95). وتمثل ملّة إبراهيم هنا مجتمعًا تجاوز القوميات وآمن بوحدانية الله الخالصة تماشياً مع الفطرة التي خلق الله الناس عليها. ويدعو نص القرآن المسلمين ليكونوا من أمة إبراهيم، وترك كل من اليهودية والمسيحية.[10]

ومن هذا المنطلق، فإن إبراهيم لا ينتمي إلى دين بعينه: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة آل عمران، الآية 67). وفي تفسيره لكلمة «حنيفًا»، يصف ابن كثير النبيّ إبراهيم بأنه «يبتعد عن الشرك إلى الإيمان».[11] ويفسرها كلّ من جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي بأنها «البعد عن كل الأديان الأخرى والتوجه إلى الدين القيّم الصحيح والواحد» (ذكر مصطلح الدين القيّم في القرآن في كل من سورة التوبة (الآية 36) وسورة الروم (الآية 30) وسورة المؤمنون (الآية 12) وسورة يوسف (الآية 40)). ولا يذكر المفسرون كلمة «الإسلام» بمعنى الدين الإسلامي إلا في تفسيرهم للآية 95 من سورة آل عمران.[12] أما القرطبي، المفسر الأندلسي الشهير، فيقول إن كلمة «حنيف» «تعني الابتعاد عن الأديان غير القويمة واعتناق دين إبراهيم الصحيح».[13] وفي رواية القرآن لما جاء في

---

(10) تفسير الرازي، 10:113

(11) واردنبرج «المسلمون والآخرون»، ص. 99-101.

(12) تفسير ابن كثير، ص. 285

(13) تفسير الجلالين (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1995) ص. 62.

التوراة والإنجيل، تذكر صفة «حنيف» لتضع الرسل كافة، بمن فيهم موسى وعيسى، في موضع يتجاوز تحديد دين بعينه، حتى اليهودية والمسيحية. وفي حوار الأديان في القدس The Religious Dialogue of Jerusalem، وهو جدل دار في القرن التاسع بين راهب مسيحي وعبد الرحمن، أمير القدس المفترض، يقول المحاور المسلم لنظيره: «أنتم من رمى المسيح بالشرك لأن المسيح لم يكن يهوديًا ولا مسيحيًا بل حنيفًا مسلمًا لله».[14]

ومن المصطلحات الرئيسة كذلك ما يشير إلى طبيعة الخلق على الإيمان بالله، أو الفطرة، وهي ما يولد عليه البشر. وكلمة الفطرة هي اسم مشتق من الفعل فَطر، ويعني الخلق على هيئة معينة، بينما تعني كلمة الفطرة الطبيعة أو الصفات التي يخلق الله البشر عليها. وفي حديث شهير رواه كل من البخاري ومسلم عن النبي محمد، استخدمت كلمة الفطرة لتشير إلى طبيعة البشر عند خلقهم: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ». ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن النصوص الدينية الثلاثة المذكورة هنا هي أيضًا الأديان الثلاثة التي يعدّ أتباعها من أهل الكتاب، حيث يذكر الحديث المبدأ ذاته الوارد في الآيات القرآنية المذكورة: فالإيمان بالله والعمل بموجب ذلك الإيمان أمر فطري للناس كافة، والوحي مرسل لتأكيد ذلك الإيمان، وأن تعدد المجتمعات البشرية ذات المعتقدات الدينية المختلفة يتطور ليتحول إلى هوية دينية للمرء كيهودي أو نصراني أو مجوسي أو مسلم.

وفيما يخص أهل الكتاب، يشير القرآن بشكل خاص إلى الإبراهيمية ويحثّ المسلمين واليهود والمسيحيين على إدراك وتقدير الوحدانية في جميع معتقداتهم الدينية: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا الذي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وموسى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (سورة الشورى،

(14) جامع القرطبي 2:109، قارن كذلك الصفحات 139-140 حيث يقول القرطبي «أن النبي إبراهيم وصف بالحنيف لأنه آمن بدين الله، وهو الإسلام»

الآية 13). ويفسر ذلك عادة بالعودة إلى عقيدة التوحيد، وهي العقيدة ذاتها التي أوحيت للرسل الذين سبقوا محمدًا.[15] وبحسب تفسير الرازي، فإن النهي والتحذير من التفرقة يعني الفرقة الناجمة عن عبادة آلهة من دون الله.[16] أما مصطلح الدين فلا يشير هنا إلى ديانة معينة، ولا إلى الدين الرسمي، بل إلى جوهر التوحيد. وتعدّ حياة إبراهيم وأتباعه شهادة على المكانة الأساسية للتوحيد في المعتقد الإبراهيمي:

«قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ معه إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وحده» (سورة الممتحنة، الآية 4)

وبما أن جذور كل من اليهودية والمسيحية تعود إلى إبراهيم، يعاود القرآن ذكره مرارًا وتكرارًا ويدعو اليهود والمسيحيين إلى التفكير به بشكل لا يقتصر على المنظور الضيق لعقائدهم بل في ضوء ما يمثله في تاريخ الوحي السماوي. ويذكر القرآن بشكل خاص النزاع بين اليهود والمسيحيين فيما يخص إبراهيم: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بعده أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (سورة آل عمران، الآية 65). ويعتبر إبراهيم، الذي اتخذه الله خليلًا (سورة النساء، الآية 125)، أبا الموحدين «أبيكم» (سورة الحج، الآية 78) وبهذا فلا يمكن ربطه بديانة واحدة أو مجتمع معيّن، إذ إن رسالته شاملة وإرثه للناس كافة: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وهذا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة آل عمران، الآية 68). كما أن القرآن يذكر الأنبياء من بعد إبراهيم دون أن يصفهم باليهود أو المسيحيين:

(15) «الحوار الديني في القدس» في الحوار المبكر بين المسيحيين والمسلمين: مجموعة من الوثائق من القرون الثلاثة الأولى في ظل الإسلام (632-900 ميلادية)، ترجمة وتعليق ن. أ. نيومان (هاتفيلد، معهد الأبحاث التوراتية متعددة المجالات، 1993)، ص. 285.

(16) تفسير ابن كثير، 1414، تفسير الجلالين 484.

«أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نصارى قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ[17] وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.» (سورة البقرة، الآية 140).

وبحسب المصادر الإسلامية، فإن تلك إشارة إلى أنّ اليهودية والمسيحية ظهرتا بعد زمن طويل من إبراهيم وغيره من الأنبياء، ولهذا فإن الادعاء بأن إبراهيم كان يهوديًا أو مسيحيًا لا تدعمه لا النصوص الدينية ولا التاريخ.[18]

ولا تقتصر مكانة إبراهيم البارزة على كونه محور الدعوة الشمولية للتوحيد، ولكن له مكانة جوهرية بالنسبة للمسلمين، أتباع آخر الديانات الإبراهيمية. يعدّ إبراهيم في الآية التالية أبًا لكل من يؤمن بالله ويتبع ملته:

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (سورة الحج، الآية 78)

تقيم هذه الآية رابطًا لا لبس فيه بين إبراهيم ورسول الإسلام. ويروي القرآن قصة إبراهيم لتأكيد السلطة الممنوحة للنبي محمد من الله كخاتم للرسل والأنبياء، حيث إن شرعيته تترسخ من خلال ارتباطه بإبراهيم. ولكن الآية تشير كذلك إلى المجتمع الإسلامي حديث التأسيس، لتبين له مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف مع أتباع الديانات السابقة. فمن ناحية، يوحّد إبراهيم جميع المؤمنين الموحدين نظرًا لكونه الشخصية الأبرز التي يتفق عليها اليهود والمسيحيون

(17) تفسير الرازي 9:587

(18) بحسب محمد أسد فإن هذه «إشارة إلى نبوءة الإنجيل بقدوم النبي محمد، التي تناقض ادعاء بعض اليهود والنصارى بأن جميع الأنبياء والرسل ينتمون إلى بني إسرائيل». محمد أسد، رسالة القرآن (جبل طارق، دار الأندلس، 1980)، ص. 29.

والمسلمون. ورغم الاختلاف الواضح في اللغات العقدية والروايات التاريخية، فإن رسالته بالتوحيد الإلهي تحمل الجوهر ذاته في الديانات الثلاثة. ومن الناحية الأخرى، ينقسم اليهود والمسيحيون فيما يتعلق بإبراهيم حيث يقول كل منهم أنه «أبوهم». ويسعى القرآن للتغلب على تلك الأزمة عبر التأكيد بأن إبراهيم ليس يهوديًا ولا نصرانيًا بل مسلمًا «أي أنه أسلم نفسه لله».

وهنا ينضمّ النبي محمد إلى إبراهيم، ويدعو القرآن أهل الكتاب إلى إدراك الاستمرارية بين النبيين. فرسول الإسلام يحمل رسالة مفادها تأكيد التوحيد الذي أتت به الديانات السماوية جميعًا، ولكن عليه القيام بذلك برحمة واحترام:

«فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (سورة الشورى الآية 15)

وبينما يذكر القرآن إبراهيم على انه أبو التوحيد ويؤكد على وحدة جوهر الديانات الإبراهيمية، فإنه يذكر صراحة تعدد «الأمم والقبائل». وكما سنرى فيما يلي، فإن تلك التعددية هي بمثابة خطة الله لاختبار المجتمعات المختلفة في جهودها لعمل الصالحات، إلا أن التوتر بين رسالة الوحدة الإلهية وتعددية المجتمعات المختلفة تبقى من القضايا التي يتناولها علماء الإسلام الحديثون، فهل تعددية المجتمعات البشرية حالة طبيعية لا بدّ من تقبلها أم أنها حالة من الخلل والارتباك التي ينبغي التغلب عليها من خلال الفكر الإسلامي؟ فهؤلاء الذين يرون في التعددية فوضى وتقويضًا لوحدة المجتمع يرفضون جميع الإجراءات المتساهلة ويدافعون عن التشدد الأصولي. أما القرآن والسنة النبوية فيعرضان إمكانات مختلفة سنتحدث عنها الآن.

تعددية المجتمعات البشرية: هل تمثل مفارقة دينية؟

ينصّ القرآن على أن كل نبيّ قد أرسل إلى مجتمع معيّن بلغة محددة، إلا أن جوهر الرسالة التي جاء بها لا يختلف عن بقية الأنبياء.[19] كما ينظر القرآن إلى تعدد المجتمعات البشرية بقبول واضح معتبرًا إياه جزءًا من خلق الله: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (سورة الشورى، الآية 8). وتذكر التعددية في القرآن على أنها عامل مسهم في تحسين المجتمعات البشرية بحيث تلتقي الأمم والمجموعات والقبائل المختلفة معًا لتتعارف وتسعى للخير العام. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وأنثى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (سورة الحجرات، الآية 13).

وينطوي هذا التنوع على الرسالة ذاتها التي يجسدها شخص إبراهيم: وهي الإيمان بإله واحد وعيش حياة تسودها الفضيلة.

وفي الحديث عن مسألة التعددية، يستخدم القرآن كلمة «الأمة» بصيغتي المفرد والجمع، حيث تمثل كلمة الأمة مجتمعًا دينيًا واجتماعيًا تربط أفراده مجموعة مشتركة من المبادئ والمعتقدات. وفي سياق الجزيرة العربية الوثنية قبل الإسلام، فإن ذلك المفهوم يتناقض مع الروابط الرئيسة المتمثلة في الأسرة والقبيلة والجماعة والدولة؛ حيث إن كل تلك الروابط قائمة على الأنساب لتفرّق الناس بدلًا من جمع المجتمعات المختلفة تحت مظلة الأمة. ووفقًا لابن الجوزي، فإن الأمة هي «صنف واحد يجمعه مقصد واحد».[20] ويذكر القرآن في نصوصه: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ

(19) تفسير ابن كثير، 285. برزت هذه النقطة في معظم التفاسير الكلاسيكية. قارن بجامع القرطبي 2:107 حيث يقتبس القرطبي قول الزجّاج بأن «هذا هو أوضح دليل ضد اليهود والنصارى، حيث نزلت التوراة والإنجيل بعد إبراهيم وأن أسماء تلك الأديان غير مذكورة فيها، ولكن اسم الإسلام وارد في جميع الكتب.» ويضيف فخر الدين الرازي أن «الأديان التي جاء بها الرسل لا يمكن أن تختلف في مبدئها وأساسها» (تفسير الرازي، 3:254).

(20) تتكرر هذه الفكرة في القرآن: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (سورة إبراهيم، الآية 4)

لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ.» (سورة يونس، الآية 19). فالوحدة الأصيلة بين بني البشر تتفكك بسبب الاختلافات الحتمية التي تظهر بينهم على مدى التاريخ، إلا أن القرآن لا يوضح ماهية تلك الاختلافات، ولكن من غير الصعب أن ندرك كونها ترتبط بشكل أساسي بشؤون المعتقد والدين[21]. فقد أرسل الأنبياء للتعامل مع تلك الاختلافات ودعوة مجتمعاتهم إلى العودة لإيمانهم الأصلي بإله واحد:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً[22] فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (سورة البقرة، الآية 213)

وبهذا فإن تعددية المجتمعات الدينية والاجتماعية أمر مقبول بصفته أمرًا إلهيًا، فقد أراد الله أن تتألف البشرية من قبائل وشعوب مختلفة: « وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً [لكنه شاء خلاف ذلك] وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ.» (سورة هود، الآية 118).

تظهر تلك الآية والآيات التي تحمل معان شبيهة بها إشكالية بنّاءة فيما يخص العلاقة الدقيقة بين تعددية المجتمعات البشرية وبين الاختلافات بالرأي حيال الله. فمن غير الواضح أيهما يأتي أولًا وما يعنيه ذلك بالنسبة لتاريخ الأديان: فهل يعدّ الاختلاف بالرأي نتيجة طبيعية لوجود مجتمعات مختلفة، أم أن اختلاف المجتمعات نتج عن وجود معتقدات متباعدة وآراء متعارضة حول الرب؟ من الصعب أن نحدد -بأي قدر من الدقة- ما إن كان القرآن يؤيد أو يعارض «اختلاف الآراء» التي تعتنقها المجتمعات المختلفة، ولكن على أي حال فإن الوحدة لا تعني التجانس التام، والقرآن يسعى للتغلب على تلك المشكلة عبر دعوة

(21) راجع كتاب زاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج بن الجوزي (بيروت، المكتب الإسلامي، 2002)، 1335.

(22) يقول ابن الجوزي: إنها تتعلق بـ «أمور الدين»، ذات المصدر السابق، ص. 124

المجتمعات كافة لتجديد إيمانها بالله لتهتدي بنوره: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ [أن يضل] وَيَهْدِي مَن يَشَاء [أن يهتدي] وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (سورة النحل، الآية 93).

وفي سياق آخر، يمثل «عنصر التعددية» أساسًا لنظرة المرء للمجتمعات الأخرى: فقد قضت إرادة الله باختلاف المجتمعات ومن الواضح أن الهدف هو تنظيم التعدد بشكل يصل إلى المستوى المرغوب من الوحدة. ولكن غياب الوحدة من حيث الإجماع الديني أو التماسك الاجتماعي لا تقوّض ما يعمله المؤمنون من خير وأعمال صالحة:

«إِنَّ هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ (93) فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ» (سورة الأنبياء، الآيات 94-92)

وتبيّن الآيات التي تتحدث عن اختلاف القوانين والمسارات التي تسلكها المجتمعات المختلفة أن التعددية لا تؤدي بالضرورة إلى التفكك والفرقة، فليس هناك شك في أن الإسلام، شأنه شأن جميع الأديان الأخرى، يسعى لترسيخ وحدة المؤمنين القائمة على أسسه المتينة. ويرى المؤمن صاحب الفكر الإقصائي أن كل ما دون ذلك هو عيب في مجتمع المؤمنين بل يعتبر تحديًا لله - وهنا تزدهر معتقدات التعصب وتؤدي إلى ادّعاء الانفراد بامتلاك الحقيقة الدينية. فالهويات المتعارضة القائمة على تفسيرات ضيقة لتعاليم الدين الأساسية تهدد بأن تحلّ محل الرسالة الشمولية للأديان والمعتقدات. إلا أن السعي للوحدة الكاملة في عالم يسوده التعدد يجسّد نظرة غير صائبة ولا حقيقية إلى العالم. وتظهر الآية التالية عدم وجود تعارض بين وحدانية الله وبين تعددية السبل والطرق التي تؤدي إليه:

«لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن

لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (سورة المائدة، الآية 48)

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كلمة «شرعة» مشتقة من الجذر ذاته لكلمة «شريعة». ورغم أن كلمة الشريعة أصبحت تعني القانون الإسلامي، فهي تشير بشكل أساسي إلى شمولية التعاليم الأخلاقية والروحانية والاجتماعية والقانونية في الإسلام (وفي أي دين آخر). حتى إذا فهمنا كلمة الشريعة على أنها قانون مستمدّ من دين معيّن، فإن الآية المذكورة أعلاه تضيف كلمة «منهاجًا» إلى السياق لتبين أن الجمع بين الاثنين يمنحنا نظامًا عقديًا وقانونًا أخلاقيًا وأسلوب حياة. وفي هذا السياق، يظهر أن كل مجتمع ديني اجتماعي حصل على نهج واضح لاتباعه في الدين.[23] وبحسب تفسير القرطبي، فقد «أرسل الله التوراة لقومه والإنجيل لقومه والقرآن لقومه، وهذا فيما يخص القوانين (الشريعة) والعبادات. أما فيما يخص مبدأ التوحيد الإلهي، فلا تعارض فيما بينهم.»[24] ويقتبس بعدها من مجاهد قوله بأن الشريعة ومنهاج الحياة هما دين محمد الذي نسخ وأبطل كل ما سبقه. أما ابن كثير فيقول إن الله أرسل عددًا من الديانات والسنن ليتبعها الناس، ولكنها جميعًا بطلت بنزول الإسلام[25].

وفيما يعدّ هذا الموقف الثابت لمعظم علماء الإسلام القدامى ويمكن أن يعتبر حالة واضحة للإقصاء العقدي، فإنه لا يبدو أنه غطى على سياسات التسامح والتعامل السمح مع الديانات الأخرى - وبالأخص، مع أهل الكتاب.

(23) يفسر بعض أوائل المفسرين ذلك بالإشارة إلى آدم وحده لأنه أول من خلق من البشر وأبو جميع الأجيال التالية. أما الآخرون فيصرون على أن الإشارة تشمل كلًا من آدم وحواء مع التركيز على أننا جميعًا أبناء آدم وحواء. راجع كتاب الجامع للقرطبي، 2.30.

(24) تفسير الجلالين، 116.

(25) الجامع للقرطبي، 2:211، قارن بتفسير الرازي 4:373 وكتاب «نحو تفسير موضوعي لسور القرآن» للمؤلف محمد الغزالي (هيرندون، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 2000)، ص. 102. راجع كذلك زاد المسير لابن الجوزي: ص. 388.

ويتجلى ذلك من خلال التعامل مع تعددية المجتمعات الإنسانية في القرآن واعتبارها أكثر من أمر عام أو مجرّد. فالقرآن يظهر إدراكًا عميقًا لوجود اليهود والمسيحيين في كل من مكة والمدينة، ويراهم أقرب إلى المسلمين من غيرهم من المجتمعات الأخرى. وهذا القرب التاريخي والعقدي هو ما يخلق شعورًا بالتنافس العقدي حول الديانة الأفضل والأكثر جدارة بأن تكون إرث النبي إبراهيم. وتتحدث العديد من الآيات القرآنية عن اعتراضات محددة يقدمها اليهود والنصارى ضد الوحي الجديد والنبي محمد، ورغم التركيز على حجج معيّنة، فإنها تعرض إرشادات عامة حول توجه الإسلام وتعامله مع أهل الكتاب. كما أنها تعرض كلًا من النبرة الشمولية والإقصائية في هذا الصدد.

فهي تحتوي عناصر الشمولية لأن الإسلام يربط نفسه باليهودية والمسيحية من خلال شخص النبي إبراهيم وقصة النبي نوح وقصة الخلق وقصص سليمان ويوسف وموسى ومريم ويسوع وغيرهم من الأنبياء الذين ورد ذكرهم في كل من القرآن والإنجيل. كما تتضمن تلك الفئة التعاليم الأخلاقية والأخروية لليهودية والمسيحية والإسلام، حيث تركّز تلك الآيات في جوهرها على إدراك حقيقة الدين الجديد ورسوبه من خلال الإقرار بوجود النسب المشترك الذي يصل إلى إبراهيم. وبدلًا من رفض الأديان السابقة بكليّتها ورفض المجتمعات التي تدين بها، يدعوهم القرآن إلى الاتفاق وصولًا إلى التوحّد حول المبادئ الأساسية للديانة الإبراهيمية.

وإلى جانب الحجج العقدية المحددة التي تحتوي عناصر الشمولية، تجدر الإشارة إلى أن الإسلام لم ينزع إلى الجدال مع أهل الكتاب بالشكل الذي تنازعت فيه المسيحية مع اليهودية. ونظرًا إلى أن الإسلام لم يكن تحقيقًا لنبوءة يهودية أو مسيحية، ولأن النبي محمدا لم يكن هو المسيح المنتظر، فلم يكن على المسلمين مناظرة اليهود أو المسيحيين حول جوانب محددة ترتبط بالتقاليد اللاهوتية لهذين المجتمعين. وبالإضافة لذلك، لم تكن هناك أسس لتحميل ذنب الدم

بين الإسلام من جهة وبين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن الإسلام تعارض مع الدينين الآخرين في العديد من المسائل العقدية، فقد شهدت بداياته الاعتراف بوجودهما وقبوله. كما أن الإسلام اتسم بالتنوّع العرقي والتعددية الثقافية منذ بداياته المبكرة، مما نفى أية أسباب لمعاداة اليهود أو قدحهم على أساس هويتهم العرقية. باختصار، لم يكن الإسلام بحاجة لإثبات وجوده على حساب الديانة اليهودية أو المسيحية - وهذا يوضح، إلى حد كبير، سبب عدم قيام المسلمين بشيطنة اليهود أو المسيحيين على الرغم من وجود آثار عديدة وزاخرة بالجدالات الحادة والنقاشات الحامية والحجج المضادة.

ولكن رغم العوامل القانونية والسياسية والاجتماعية التي سهّلت تطبيق سياسات التسامح تجاه أهل الكتاب، يحوي القرآن في الوقت ذاته نصوصًا تحمل عناصر إقصائية، حيث يدعو نفسه باسم «الإسلام» ويدعو أتباعه بالمسلمين. ولا يمكن لأي دين أن يكون شموليًا بشكل كامل لأن ذلك سيقوّض المكانة الروحانية لأية ديانة. ومن هذا المنطلق، ما كان للإسلام أن يدعو نفسه «دين إبراهيم» فحسب، حيث كان عليه تمييز نفسه عن بقية الأديان المنافسة وبطريقة تمنح أتباعه شعورًا لا لبس فيه بالولاء والانتماء. ولم يمنع ذلك القرآن من التقارب مع أهل الكتاب والتعامل معهم بدرجات متفاوتة من النقد فيما يدعوهم إلى فهم المعنى الجوهري للمعتقد الديني.

ومن الأمثلة الجيدة على ذلك معاملة طقوس العبادات غير الإسلامية في القرآن. وباستثناء طقوس عبادة الأوثان والشرك لدى العرب في الجاهلية، وهو أمر يرفضه الإسلام جملة وتفصيلاً، يناقش القرآن عددًا من ممارسات العبادة القديمة ويسأل عن الغرض الذي تحققه. وفي تحليله الأنثروبولوجي للعبادات، يلفت القرآن النظر إلى معناها الأساسي ويدعو غير المسلمين إلى التفكّر فيما يمثّل جوهر العبادات لدى المسلمين.

سأختار مثالين لتوضيح هذه النقطة: الأول هو مثال عن المشركين في مكة. بغرض بيان كون التدين الحقيقي لا يعني أداء طقوس العبادة دون فهمها بل إن هدفها هو التقرب من الله، ولهذا يشير القرآن إلى عادة جاهلية في مكة تمثلت في «دخول البيوت من ظهورها». فقد كان أهل مكة يحفرون الحفر ويبقون فيها خلال موسم الحج، وضمن تلك الطقوس المعتادة، أصبحوا يدخلون البيوت من أبوابها الخلفية. وعندما سأل أهل مكة النبي محمدًا عن الأهلّة ومواقيت الحج، أوحي إليه بالجواب التالي: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» (سورة البقرة، الآية 189). وبينما يقدم الجواب توضيحًا للسؤال عن الأهلة، فإنه ينقل التركيز من ممارسة طقوس معيّنة إلى الحديث عن التدين وتقوى الله الذي يمثل جوهر جميع العبادات والطقوس. وتشير بقية الآية إلى طقوسهم التي اعتادوا ممارستها خلال موسم الحج لتنتقل إلى المعنى الأوسع لعمل يعتبر من باب البر والتقوى: «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (سورة البقرة، الآية 189). فالآية تستنكر العمل المتمثل في «إتيان البيوت من ظهورها» ولكنها لا تعطي سببًا محددًا لذلك الاستهجان - إلا أنها تستخدم لغة تصويرية في التعبير «وأتوا البيوت من أبوابها» الذي يعني القيام بالأمور باستقامة وتقوى. وبهذا فإن كلمة البرّ تشير إلى المعنى الروحاني لممارسة الطقوس والعبادات وتدعو المشركين في مكة وأهل الكتاب إلى أن يتجاوزوا المنظور الضيق لأديانهم.

أما المثال الثاني فيتعلق بالتوجه إلى الكعبة عند أداء الصلوات. ففي السنوات الأولى من نزول الوحي، أمر النبي محمد المسلمين بالتوجه إلى بيت المقدس في صلاتهم بينما يواجهون الكعبة في الوقت ذاته.[26] ورغم أن ذلك جاء مواتيًا دون شك ليهود مكة والمدينة، وبخاصة في منافستهم للمسيحيين، فقد أدى بهم إلى التباهي بأن المسلمين كانوا يتجهون إلى قبلتهم هم. ويبدو أن ذلك أدى إلى

(26) تفسير ابن كثير، ص. 506.

قلق النبيّ الذي دعا الله ليوجه المسلمين إلى قبلة جديدة في صلواتهم: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَه» (سورة البقرة، الآية 144).

ولربما كان هذا التغيير متوقعًا لأن الكعبة، وبحسب الآية 96 من سورة آل عمران، هي أول بيت وضع لعبادة الله وأول قبلة توجه إليها إبراهيم وبنوه (سورة البقرة، الآيات 129-125).[27] ويبدو أن ذلك التغيير أدى إلى صدع بين المسلمين وبعض المجتمعات من اليهود والنصارى في المدينة، حيث يتهمهم القرآن بأنهم لم يكونوا مخلصين في مواقفهم المتعنّتة التي اتخذوها: «إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (سورة البقرة، الآية 144). ويتوقع من أهل الكتاب الترحيب بذلك التغيير لأنهم يعرفون معنى الصلاة تجاه قبلة بعينها: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (سورة البقرة، الآية 146). ويؤمر النبيّ محمد باحتمال النقد أو الاستهزاء الذي قد يأتيه من اليهود والنصارى العرب، كما يوصى بأن يميّز قبلته عن قبلتهم وأن يثبت عليها:

«وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ» (سورة البقرة، الآية 145)

ويتعامل القرآن مع موضوع القبلة بحيث يطمئن المسلمين في المدينة من ناحية، ويلفت الانتباه إلى عدم جدوى اعتبار ممارسة الطقوس والعبادات بمثابة مؤشر مطلق على تقوى طرف بعينه. وبخلاف الطائفية الدينية، يدعو

(27) كما يبيّن فضل الرحمن، فقد كان ذلك بسبب منع المسلمين في مكة من الصلاة في الكعبة، ولم يكن هناك سبب يدعوهم للصلاة باتجاه الكعبة بعد هجرتهم للمدينة. ولهذا فلا أساس للحجة القائلة بأن تغيير القبلة جاء بعد انقسام المسلمين اليهود. راجع كتاب فضل الرحمن «المسائل الكبرى في القرآن الكريم» (مينابوليس، المكتبة الإسلامية، 1989)، ص. 147-148.

الله جميع المؤمنين بنبذ اختلافاتهم البسيطة: «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»[28] (سورة البقرة، الآية 148). ويعطي التعبير «لكلّ وجهة هو موليها» معنى مماثلاً لما ورد في الآية 48 من سورة المائدة، والمذكورة أعلاه. وكما يتقبّل المسلمون قبلة اليهود والنصارى، فإن على هؤلاء الاعتراف بقبلة المسلمين كقبلة صحيحة يتوجهون إليها في صلاتهم وعبادتهم لله. وينذر القرآن بالعقاب أولئك الذين يستهزئون برسول الإسلام لتوجهه نحو الكعبة بعد أن كانت قبلته في بيت المقدس: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (سورة البقرة، الآية 142).

وفي تلك الآيات وغيرها، يحذّر القرآن من خطر التسبب بالشقاق والخلاف على أساس الاختلاف في ممارسة العبادات. ورغم أن تلك محاولة لحفظ المجتمع المسلم حديث النشأة وحمايته من اتهامات اليهود والنصارى في المدينة، فإنها في الوقت ذاته دعوة لتجاوز الاختلافات الدينية والطائفية، وهو ما يتجلّى في نص الآية القرآنية التالية:

«لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (سورة البقرة، الآية 177)

وتركّز كلمة «البرّ» في تلك الآية، التي تعني الفضيلة والاستقامة، على عمل الخيرات انطلاقاً من تقوى الله والخوف من عقابه. فالشخص الذي يتبع

(28) ابن الجوزي، زاد المسير ص. 93.

سبيل البر في حياته شخص يتقي الله ويراقبه في كل تصرفاته.[29] أما القرآن فيعرّف التقوى بأنها الإدراك التام بوجود الله والإيمان به وبكتبه ورسله وعمل الصالحات كالصلاة والزكاة ومساعدة المحتاجين والفقراء.[30] وتتطلب التقوى يقظة واجتهادًا مستمراً، ولا يستثنى من ذلك المؤمنون: «لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (سورة آل عمران، الآية 92). كما يذكّر القرآن أهل الكتاب بالتقوى: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (سورة البقرة، الآية 44).

أما فيما يخص طقوس العبادات المحددة بعينها، فإن القرآن لا يقلل من شأن تلك الممارسات وأهميتها ولكنه يشير إلى أهمية جوهرها الحقيقي. وكما تحدث علماء الإسلام المحدثون، وبخاصة الصوفيون، فإن القاعدة العامة تنطبق على جميع ممارسات العبادة، حيث يصرّ القرآن على أن التقوى والبر الحقيقيين هما الهدف الأسمى للأعمال والممارسات الدينية وأن على المجتمعات كافة السعي للوصول إليهما. كما أن السعي للتقوى والبرّ يمثل أساسًا متينًا لأخلاقيات التعايش: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (سورة المائدة، الآية 2)

(29) يترجم بيكثال Pickthall عبارة «ولكلّ وجهة هو مولّيها» بحيث يفسر الضمير «هو» على أنه إشارة للمصلي وليس للإله الذي يتجه إليه في صلاته. أما يوسف علي فيترجمها أن لكل شخص هدفاً يوجهه إليه الله. وتعطي الترجمات الأخرى تفاسير مختلفة، وعلى الرغم من أن جميع تلك القراءات ممكنة من الناحية اللغوية، فإن تفسير محمد أسد لـ «هو» بأنه الله تبدو الأقرب إلى التفاسير الكلاسيكية. ويذكر تفسير الجلالين أن «هو» في الآية تعني «وجهته في الصلاة» و سيده»». قارن مع الصفحة 23 و مع الصفحة 94 من زاد المسير لابن الجوزي.

(30) يشير الجمع في كلمة «أبرار» إلى أولئك الذين يحظون بالمغفرة بسبب أعمالهم الحسنة. انظر الإشارات في القرآن: 3:193, 197, 56:5, 82:13, 83:18, 22

التسامح الديني وأهل الكتاب

لا يذكر القرآن في آياته أية أديان أكثر مما يخصص لكل من اليهودية والمسيحية- وهو أمر غير مفاجئ بالنظر إلى قول الإسلام بأنه آخر الأديان السماوية واستكمال لمنهج إبراهيم. يتحدث عدد كبير من الآيات القرآنية عن مواضيع مختلفة ترتبط باليهودية والمسيحية، وتركّز تلك الحوارات القرآنية على محاور عديدة، منها ثلاثة مواضيع رئيسة: الأول هو الصراع بين اليهود والنصارى حول عدد من الشؤون ومنها إبراهيم والوحي والخلاص والحياة الآخرة. وتصف بعض الآيات تلك النزاعات بأنها عديمة الجدوى، تتسم بالأنانية والتعالي (سورة البقرة، الآية 111)، فيما يشير في الوقت ذاته إلى المعارضة الصلبة التي واجه بها قادة اليهود والنصارى النبيّ محمدًا. أما الموضوع الثاني فهو التحالفات السياسية التي شكّلها اليهود وبعض النصارى في المدينة مع مشركي مكة ضد المجتمع المسلم حديث النشأة، حيث نرى أن أقسى عبارات القرآن والحديث الموجهة لليهود ترتبط بهذه الحقيقة التاريخية. كما أن الحدث الوحيد في تاريخ الإسلام، الذي أمر فيه بقتل مجموعة محددة من اليهود، يتعلّق بنقض معاهدة التحالف السياسي بين عدد من قبائل اليهود وبين المسلمين في المدينة. ويتمثل الموضوع الثالث في الاعتراف بصحة الدين السماوي الجديد وبرسالة النبي محمد، الذي لا زال موضوعًا صعبًا بالنسبة للمسيحيين حتى يومنا هذا.

يذكر القرآن النزاعات بين اليهود والمسيحيين ليبيّن لهم أنهم، وبينما يدّعون بأنهم ورثة إبراهيم، دائمو النزاع في صراعات مدمرة أو خلافات بسيطة. وهذا التفكك والنزاع الدائم لا يمكن أن يجعلهم نماذج مناسبة لما يجسده النبي إبراهيم. ويبدو أن القرآن يشير بشكل غير مباشر إلى أن تلك العداوة من قبل اليهود والنصارى في المدينة للنبي محمد مماثلة لصراعاتهم الداخلية، وبالتالي فلا يمكن أن تكون أساسًا لحوار جادّ:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (سورة البقرة، الآية 113)

وبعد سرد تلك الحجج، يخاطب القرآن اليهود والنصارى بشكل مباشر لأنهم مختلفون عن المشركين وأكثر تميزًا عنهم وعن المجوس والزرادشتيين. فهم يوصفون في بعض الأحيان كما لو كانوا يتصرفون بشكل أسوأ من الكفار في مكة - وغالبًا ما تكون تلك الآيات هي ما يأخذ به المسلمون الإقصائيون كأساس وحجة لتصنيف أهل الكتاب في خانة واحدة مع مشركي مكة. إلا أن القرآن لا يغفل التمييز بين أولئك الذين يعبدون الله ويؤمنون به بالكامل وأولئك الذين عمرت قلوبهم بتبجيل الله وتعظيمه من اليهود والنصارى. كما يميّز القرآن بين الذين خانوا الرسول وأتباعه وأولئك الذين أوفوا بعهودهم له، وهو ما تبيّنه الآية التالية التي تعدّ بمثابة خطاب قاسٍ للغاية لأهل الكتاب:

«ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ» (سورة آل عمران، الآية 112)

ويُتبع القرآن تلك الآية بأخرى تظهر التصنيف الدقيق لأهل الكتاب في القرآن وفقًا لإيمانهم وأعمالهم:

«لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (113) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (114) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ» (سورة آل عمران، الآيات 115-113)

وبرغم أن عددًا من المفسرين القدامى يفسر تلك الآية على أنها إشارة لليهود والنصارى الذين اعتنقوا الإسلام، فلا يوجد سبب مقنع وحقيقي لاعتبارها آية منسوخة. وفي الواقع، فمن غير المنطقي الإشارة إليهم باسم أهل الكتاب إن كانوا قد اعتنقوا الإسلام بالفعل -ومن غير الصعب العثور على هذا التمييز والتصنيف الدقيقين في القرآن. إلا أننا نرى تفضيلًا واضحًا للمسيحيين على اليهود في الآيات 82 - 84 من سورة المائدة:

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ [31] يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ» (سورة المائدة، الآيات 84-82)

ويعدّ «القرب» الذي تذكره هذه الآية إشارة إلى التقارب الاجتماعي والسياسي الذي شعرت به المجتمعات المسيحية في تلك الفترة مع المسلمين. كما يمكن اعتبار الهجرة الشهيرة التي قام بها عدد من صحابة النبي إلى ملك الحبشة، والاستقبال الحميم الذي لاقوه منه، عاملًا أكيدًا وواضحًا يدعم قرب النصارى من المسلمين. وكما كتب عدد من أوائل المؤرخين المسلمين، فقد كان المسلمون يأملون بتغلب الإمبراطورية البيزنطية على الإمبراطورية الفارسية لأن الأولى كانت تدين بالمسيحية.[32] كما أن نصارى المدينة حافظوا على ولائهم لمعاهدة المدينة ضد أهل مكة، وبالتالي اكتسبوا مزيدًا من القرب والتفضيل

---

(31) ابن الجوزي، زاد المسير، ص. 102

(32) بحسب ابن عباس، تشير الآية إلى النجاشي ملك الحبشة. قارن بتفسير ابن كثير، ص. 521. فقد استقبل النجاشي، وهو ملك مسيحي، وفد المسلمين من مكة قبل هجرة النبي محمد إلى المدينة ومنحهم الأمان للبقاء لديه رغم مطالب مشركي مكة بتسليمهم. راجع كذلك زاد المسير لابن الجوزي، ص. 401.

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (سورة البقرة، الآية 113)

وبعد سرد تلك الحجج، يخاطب القرآن اليهود والنصارى بشكل مباشر لأنهم مختلفون عن المشركين وأكثر تميزًا عنهم وعن المجوس والزرادشتيين. فهم يوصفون في بعض الأحيان كما لو كانوا يتصرفون بشكل أسوأ من الكفار في مكة - وغالبًا ما تكون تلك الآيات هي ما يأخذ به المسلمون الإقصائيون كأساس وحجة لتصنيف أهل الكتاب في خانة واحدة مع مشركي مكة. إلا أن القرآن لا يغفل التمييز بين أولئك الذين يعبدون الله ويؤمنون به بالكامل وأولئك الذين عمرت قلوبهم بتبجيل الله وتعظيمه من اليهود والنصارى. كما يميّز القرآن بين الذين خانوا الرسول وأتباعه وأولئك الذين أوفوا بعهودهم له، وهو ما تبيّنه الآية التالية التي تعدّ بمثابة خطاب قاسٍ للغاية لأهل الكتاب:

«ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ» (سورة آل عمران، الآية 112)

ويُتبع القرآن تلك الآية بأخرى تظهر التصنيف الدقيق لأهل الكتاب في القرآن وفقًا لإيمانهم وأعمالهم:

«لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (113) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (114) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ» (سورة آل عمران، الآيات 115-113)

وبرغم أن عددًا من المفسرين القدامى يفسر تلك الآية على أنها إشارة لليهود والنصارى الذين اعتنقوا الإسلام، فلا يوجد سبب مقنع وحقيقي لاعتبارها آية منسوخة. وفي الواقع، فمن غير المنطقي الإشارة إليهم باسم أهل الكتاب إن كانوا قد اعتنقوا الإسلام بالفعل -ومن غير الصعب العثور على هذا التمييز والتصنيف الدقيقين في القرآن. إلا أننا نرى تفضيلاً واضحًا للمسيحيين على اليهود في الآيات 82 - 84 من سورة المائدة:

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ [31] يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ» (سورة المائدة، الآيات 84-82)

ويعدّ «القرب» الذي تذكره هذه الآية إشارة إلى التقارب الاجتماعي والسياسي الذي شعرت به المجتمعات المسيحية في تلك الفترة مع المسلمين. كما يمكن اعتبار الهجرة الشهيرة التي قام بها عدد من صحابة النبي إلى ملك الحبشة، والاستقبال الحميم الذي لاقوه منه، عاملاً أكيدًا وواضحًا يدعم قرب النصارى من المسلمين. وكما كتب عدد من أوائل المؤرخين المسلمين، فقد كان المسلمون يأملون بتغلب الإمبراطورية البيزنطية على الإمبراطورية الفارسية لأن الأولى كانت تدين بالمسيحية.[32] كما أن نصارى المدينة حافظوا على ولائهم لمعاهدة المدينة ضد أهل مكة، وبالتالي اكتسبوا مزيدًا من القرب والتفضيل

(31) ابن الجوزي، زاد المسير ، ص. 102

(32) بحسب ابن عباس، تشير الآية إلى النجاشي ملك الحبشة. قارن بتفسير ابن كثير، ص. 521. فقد استقبل النجاشي، وهو ملك مسيحي، وفد المسلمين من مكة قبل هجرة النبي محمد إلى المدينة ومنحهم الأمان للبقاء لديه رغم مطالب مشركي مكة بتسليمهم. راجع كذلك زاد المسير لابن الجوزي، ص. 401.

لدى المسلمين. وفي تفسيره للآية المذكورة أعلاه، يقتبس ابن كثير من الزجّاج قوله بأن القرآن يمتدح النصارى لكونهم أكثر ميلاً نحو أهل مكة منهم نحو اليهود.»[33]

وبهذا فإن الخطاب القاسي لليهود يعدّ ردًا على التحالف السياسي بين يهود المدينة ومشركي مكة، ونقضهم لميثاق المدينة المشار إليه أعلاه. وبموجب المعاهدة المذكورة، اتفقت قبائل اليهود في المدينة مع المسلمين على الدفاع عن بعضهم البعض ضد المعتدين، أي أهل مكة. ومن الواضح أن النبي محمدا كان مهتمًا بتأمين تحالف سياسي قوي مع اليهود والنصارى في المدينة ضد أهل مكة. ورغم بقاء النصارى في غالبيتهم موالين للاتفاق وملتزمين به دون قتال المسلمين أو التآمر ضدهم، تمكّن أهل مكة من استمالة عدد من أبرز قادة اليهود إلى جانبهم في حملتهم العسكرية ضد المسلمين.[34] ولم يكن أولئك الذين نقضوا المعاهدة وخانوا المسلمين من اليهود فحسب، بل كان من بينهم من سمّاهم القرآن بالمنافقين. ونرى القرآن يستخدم لغة في غاية القسوة ضدهم لأنهم يتظاهرون بكونهم مع المسلمين وجزءًا من مجتمعهم فيما يشكلون تحالفات مع مشركي مكة. كما أن القرآن يصل في نبذه لهم إلى حدّ منع الرسول محمد من الصلاة عليهم في حال وفاتهم (سورة التوبة، الآية 80).

وعلى الرغم من تعامل القرآن بقسوة مع قبائل اليهود في المدينة، الذي وجّه كأمر إلى الرسول وأتباعه، إلا أنه لم يؤدّ إلى أية نصوص تدعو إلى معاداة السامية في الدين الإسلامي. ونظرًا لأن المجتمعات اليهودية، بخلاف المجتمعات المسيحية، لا تفرض تهديدًا سياسيًا مدعومًا من الإمبراطورية البيزنطية، فقد شكّلوا بالكاد جانبًا من الصراعات السياسية في القرون اللاحقة. ولأسباب سياسية وثيولوجية، اتّجهت معظم الأعمال الجدلية للمسلمين في العصور الوسطى

(33) قارن مع كتاب «نحو تفسير موضوعي لسور القرآن» للغزالي، ص. 111-112.

(34) ابن الجوزي، زاد المسير ، ص. 402

ضد المسيحيين أكثر منها ضد اليهود.[35] كما أن البنية السياسية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات المسلمة كانت سببًا رئيسًا في نجاح الاندماج بين المجتمعات اليهودية. وكما ذكرت آنفًا، لم يتعرض التجار اليهود أبدًا للنبذ بسبب مهنتهم ولم يمنعوا من ممارستها، لأن النظام الاقتصادي للمجتمعات المسلمة أتاح مرونة أكبر للتجارة الدولية والشؤون المالية. كما أن اليهود في الشرق الأدنى، حيث جاء المسلمون للحكم، كانوا يمثلون السكان الأصليين للمنطقة وليسوا مهاجرين إليها كما كانوا في ظل المسيحية الغربية، مما منحهم حق التملّك والمعتقد التي لا نراها في أوروبا. وفي الواقع، يمكن مقارنة ذلك فقط بمكانة الهندوس بعد أن أصبحت الهند تحت حكم المسلمين. وأخيرًا، كانت التركيبة العرقية للمجتمعات المسلمة متنوعة بشكل كبير بحيث لم يكن اليهود فيها مختلفين ولم يعتبروا «غرباء».[36]

ورغم أن القرآن يذكر المسيحيين بشكل ينطوي على تفضيل أكبر لهم مقارنة باليهود، فإنه لا يتوانى عن انتقادهم على ما قاموا به من تغيير وتحريف لدينهم. وكما ذكرنا من قبل، فإن هناك العديد من تلك الانتقادات - أهمها ما يتعلق بطبيعة يسوع المسيح الذي يدّعي المسيحيون بأنه ابن الله. وليس هذا المقام المناسب لمناقشة مكانة يسوع في الإسلام، ولكن يكفي القول بأن القرآن والسنة النبوية (سورة النساء الآيات 173-171 وسورة المائدة الآيات 72-77) يرفضان تمامًا تأليه يسوع كما ظهر في العقيدة المسيحية المتأخرة. وإلى جانب المعتقد اللاهوتي، ينتقد القرآن ممارسة أحد الطقوس المسيحية وهو الرهبانية،

(35) تفسير ابن كثير، ص. 521

(36) راجع: واردنبرج، «المسلمون والآخرون» ص. 176. هذا ليس إنكارًا لوجود تراث غني من الأعمال الجدلية اليهودية والمسلمة. قارن مع كتاب «الكتاب المسلمون حول اليهودية والإنجيل العبري: من ابن ربان إلى ابن حزم» Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm للمؤلفة كاميلا أدانج Camilla Adang (لايدن: بريل، 1996)، وكتاب موشيه بيرلمان Moshe Perlmann «جدل العصور الوسطى بين الإسلام واليهودية» The Medieval Polemics Between Islam and Judaism (كامبريدج، مؤسسة الدراسات اليهودية، 1974)، ص. 103-138.

بينما يثني على المسيحيين لخوفهم من الله وتقواه وينكر عليهم ابتداعهم الرهبانية التي لم تفرض عليهم:

«ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ» (سورة الحديد، الآية 27)

يفسّر أوائل المفسرين تلك الآية على أنها إشارة للظروف القاسية التي عاشها المسيحيون الأوائل واضطروا إليها لحماية أنفسهم من بطش الحكام الرومان. فالرهبانية (والتبتّل كذلك) يمكن أن تعدّ حلًا مؤقتًا في ظل الظروف شديدة الصعوبة ولكن لا يمكنها أن تصبح قاعدة عامة للوصول إلى التقوى، إذ إن غاية الأديان لا تقتصر على إنقاذ النخبة بل خلاص الجميع. ومن المهم الملاحظة بأن الدين الإسلامي لا يذكر وجود أي وسيط بين الله والمؤمن العادي - حيث لا حاجة إلى مؤسسة رهبانية لتدريب القادة الروحانيين على تقديم الإرشاد الديني للشخص العادي. ولهذا يغتنم المفسرون تلك الفرصة للتأكيد على كون الإسلام جاء ليحقق التوازن والوسطية بين الإغراق في الشهوات الدنيوية وبين التطرف في الزهد والتقشف. وتتأكد تلك النقطة من خلال الآيات التالية:

«وَاكْتُبْ لَنَا فِي هذه الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (156) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ معه أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (سورة الأعراف، الآيات 157-156)

ورغم الفكرة المعتادة بأن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى، يذكر القرآن كذلك عدداً من المجتمعات الأخرى ضمن مجموعة من الأديان غير الإسلامية التي تندرج ضمن حمايته. فذكر «الصابئين» في الآية التالية يظهر أن مفهوم أهل الكتاب اتسم بالمرونة وقابلية التوسع منذ البداية:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ[37] مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُم أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سورة البقرة، الآية 62).[38]

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن قول «لا يحزنون» في الآية أعلاه يشير من الناحية القانونية إلى حماية أهل الكتاب بوصفهم «أهل الذمة». وفيما منح وصف الذمّي في البداية لليهود والمسيحيين والصابئين والزرادشتيين، فقد اتسع نطاق الكلمة لاحقًا ليشمل جميع الأفراد غير المسلمين المقيمين في بلاد الإسلام، وبخاصة في شبه القارة الهندية.[39] وهذا هو بالضبط ما حدث في الهند عندما قام محمد بن القاسم، أول قائد مسلم يصل إلى الهند في القرن الثامن،

(37) للاطلاع على نقاش ثري حول تلك النقاط، راجع مقال مارك كوهين Mark Cohen «الإسلام واليهودية: الخرافات ودحض الخرافات والتاريخ» ,Islam and the Jews: Myth, Counter-Myth History في «اليهود بين المسلمين: مجتمعات في الشرق الأوسط قبل الاستعمار» للمؤلفين شلومو ديشين ووالتر ب. زينر 50-63 (نيويورك، مطبعة جامعة نيويورك، 1996).

(38) عرّفت التفاسير الصابئين بطرق مختلفة، فالإمام الشافعي يعتبرهم مجموعة مسيحية، راجع كتاب الأحكام لابن القيم، 1:92. أما الرازي فيذكر احتمالات عديدة: مجموعة من المجوس، مجموعة تعبد الملائكة وتصلي للشمس، مجموعة تعبد النجوم (في إشارة إلى صابئة حرّان). راجع تفسير الرازي 1:536. كما وصفوا بالمندانيين، وهي طائفة معمدانية ذات أصول يهودية مسيحية.

(39) هناك آية أخرى بالمعنى ذاته ولكنها هذه المرة تنتقد أهل الكتاب على تعنّتهم: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (68) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سورة المائدة، الآيات 28-69).

بمقارنة الهندوس باليهود والمسيحيين والزرادشتيين ليعلن أنهم من أهل الذمة.[40] ويعدّ هذا القرار، الذي أقره فقهاء المذهب الحنفي فيما بعد، حدثًا عظيمًا ضمن تطور تعامل المسلمين مع الأديان في الهند.

ولا يقتصر منح أهل الكتاب مكانة خاصة في الإسلام على الآيات القرآنية العديدة، بل إنه مسجل في الكثير من المعاهدات التي وقعها النبي محمد بعد هجرته إلى المدينة عام 622. فصحيفة المدينة، التي يشار إليها كذلك بدستور المدينة، تعترف بوجود يهود بني عوف وبني النجار وبني ثعلبة وبني حارث وغيرهم من القبائل اليهودية وتعتبرها مجتمعات ذا مكانة مميزة: «وإن يهود بني عوف، أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه»[41] كما تذكر معاهدة أخرى وقّعت مع أهل الكتاب في نجران ما يلي:

«ولنجران وحسبها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم ، وغائبهم وشاهدهم ، وعشيرتهم وتبعهم ، وأن لا يغيروا مما كانوا عليه ، ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملتهم ، ولا يغير أسقف من أسقفيته ، ولا راهب من رهبانيته ، ولا وافه عن وفهيته ، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير ، وليس عليهم ريبة ولا دم جاهلية ، ولا يحشرون ، ولا يعشرون ، ولا يطأ أرضهم جيش ، ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين»[42]

---

(40) هناك إجماع على ذلك في المذهبين الحنفي والمالكي ولدى بعض علماء المذهب الحنبلي. للمراجع العربية راجع كتاب يوهانان فريدمان Yohanan Friedmann «التسامح والإكراه في الإسلام: العلاقات بين الأديان في الدين الإسلامي» Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition (كامبريدج، مطبعة جامعة كامبريدج، 2003) ص. 85-86. للاطلاع على شمول الزرادشتيين في أهل الكتاب، راجع كتاب فريدمان «التسامح والإكراه» ص. 72-76.

(41) سجل الحدث في كتاب فتوح البلدان للبلاذري. قارن بكتاب فريدمان «التسامح والإكراه».

(42) السيرة النبوية لابن هشام (بيروت، دار الكتب العلمية، 2004) ص. 255. كما نشر النص الكامل لمعاهدة المدينة في كتاب محمد حميد الله «وثائق دبلوماسية من عهد النبي والخلفاء» (باريس، 1935) 9-14. للاطلاع على الترجمة الإنجليزية، راجع كتاب «الحرب والسلام» للخضوري ص. 206-209.

وقدّم عمر بن الخطاب، ثاني الخلفاء الراشدين في الإسلام، أمانًا مماثلا لأهل بيت المقدس عندما فتح المدينة عام 623:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله، عمر، أمير المؤمنين، أهل إيلياء من الأمان.. أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقمها وبريئها وسائر ملتها.. أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينقص منها ولا من حيّزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يضارّ أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يُعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن. وعليهم أن يُخرِجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا أمنهم. ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيَعهم وصلبهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بِيَعهم وصلبهم حتى يبلغوا أمنهم. فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية.»[43]

ويذكر أن الضريبة المسماة بالجزية فرضت على أهل الذمة مقابل حمايتهم ومقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية الإلزامية. وبخلاف الاعتقاد السائد، لم يكن الهدف الأساسي من الجزية إهانة أهل الكتّاب. وفيما تذهب العديد من التفسيرات المعاصرة للقرآن إلى أن عبارة «وهم صاغرون» الواردة في الآية 29 من سورة التوبة تعني صراحةً إذلال أهل الكتّاب، يقول ابن قيّم الجوزية، الذي كتب أكثر الأعمال شمولًا عن أهل الكتّاب، أنها تعني ضمان ولاء أهل الكتّاب وطاعتهم للقوانين المتعلقة بهم، التي تسمّى بأحكام الملة. وبحسب ابن قيم، تعني عبارة «وهم صاغرون» امتثال جميع رعاية الدولة لقانونها، ودفع الجزية من قبل أهل الكتّاب.[44] ورغم الموقف المتساهل نسبيًا لابن القيم، يتخذ

(43) مقتبس في كتاب الخضوري «الحرب والسلام في قانون الإسلام» ص. 179. وورد النص الأصلي لمعاهدات نجران في كتاب الخراج لأبي يوسف وكتاب فتوح البلدان للبلاذري.

(44) من معاهدة فتح دمشق (633) التي دوّنها الطبري في كتابه «تاريخ الرسل والملوك» ووردت في=

معلمه والفقيه الحنبلي الشهير ابن تيمية، موقفًا متشددًا ضد غير المسلمين ويدعوهم إلى اعتناق الإسلام أو الخضوع.[45] ولكن أبا يوسف، وهو تلميذ أبي حنيفة مؤسس المذهب الفقهي الحنفي، ينصح الخليفة العباسي هارون الرشيد (عام 803) «بالتعامل اللين مع أولئك الذين أجارهم النبي محمد وعدم السماح بأخذ ما يزيد على الجزية المستحقة منهم أو أكثر مما يمكنهم دفعه، وبعدم مصادرة أي من ممتلكاتهم دون مسوّغ قانوني».[46] وليبرهن على رأيه، يروي أبو يوسف حديثًا عن الرسول محمد « ألا من ظلم معاهدًا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسه فأنا خصمه يوم القيامة.» ومن الأمثلة الشهيرة كذلك أمر الرسول بقتل مسلم لأنه قتل ذميًّا.[47]

وفي الوقت الذي تظهر فيه تلك الأمثلة عددًا من جوانب التعقيد في التاريخ الإسلامي، فإن المبدأ الذي تقوم عليه فكرة الحماية هو أن بالإمكان مراعاة مصالح الناس كافة في وقت السلم أفضل منها في وقت الصراع والحرب.[48] وفي سياق التعامل مع أهل الكتاب، يؤمر النبي محمد بأن يحكم في الأمر بعناية وعدل كاملين: «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ» (سورة المائدة، الآية 49) كما يحذّر القرآن النبي من اتباع أهوائهم ليستميلهم إليه: «وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ

=كتاب يوسف كرباج وفيليب فارجو «المسيحيون واليهود في ظل الإسلام» والمترجم عن الفرنسية (لندن / نيويورك: ي. ب. تاوريس للنشر، 1998)، وهي معاهدة أخرى تحمي حقوق أهل دمشق بنفس الشروط: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق إذا دخلها: أعطاهم أمانا على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور مدينتهم لا يهدم ولا يسكن شيء من دورهم. لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم والخلفاء والمؤمنين لا يعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية ».

(45) كتاب أحكام الذمة لابن القيم 1:24. حول مقدار الجزية والتعامل مع اليهود والمسيحيين في التاريخ الإسلامي، راجع «الإسلام والسلام: دراسة لمصادر السلم في الدين الإسلامي» - الدراسات الإسلامية 44 رقم 3 (2005) ص. 327-362.

(46) ابن تيمية، السياسات الشرعية (بيروت، دار الراوي، 2000)، 127-128.

(47) الخضوري، الحرب والسلام، ص. 85.

(48) مقتبس في كتاب فريدمان «التسامح والإكراه»، ص. 40

أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ.» (سورة المائدة، الآية 49).

وما كان لأيٍّ من تلك الأحكام أن يكتسب معنى واضحًا دون وجود حكم واضح وقاطع حول موضوع اعتناق الأديان. فالقول بأن الناس أحرار في اختيار دينهم شيء، ووجود قانون اجتماعي وقانوني يطبق مبدأ الحرية الدينية بسهولة ونجاح شيء آخر. وهذا هو الحكم الذي ترسيه الآية 256 من سورة البقرة بإعلان صريح بأنه «لا إكراه في الدين». وتعدّ تلك الآية والطريقة التي تعلن فيها هذا المبدأ ذات أهمية بالغة لفهم سياسات اعتناق الأديان التي تطورت في التاريخ الإسلامي المبكر واللاحق. كما أن رؤية كل من القرآن والرسول تجاه غير المسلمين والشؤون القانونية المتعلقة بأهل الكتاب تعارض الإجبار على اعتناق الإسلام. وبالإضافة لذلك، لا تفسّر عبارة «لا إكراه» فقط على عدم ممارسة الإجبار - بل «ينبغي ألّا يكون هناك إجبار» في نفس الوقت. والفرق الدقيق بينهما هو أن التفسير الأول يعني وضوح أسس الإسلام و براهينه وبالتالي ينبغي أن يقبل غير المؤمن حقيقته بسهولة، بينما يقول التفسير الثاني بعدم جواز إجبار غير المسلم على الدخول في الإسلام رغم وضوح الأدلة والبراهين لديه.

وكما في المسيحية، يشجع الإسلام أتباعه على نشر كلمة الإسلام ومجادلة أتباع الأديان الأخرى «بالتي هي أحسن» بحيث يفهمون الإسلام، وربما يتبعون رسالته كما هو مأمول. يقودنا ذلك إلى توتر آخر في الإسلام بين ادعاءات الشمولية وبين سياسات الحماية والجوار. كما أن بعض الفقهاء المتأخرين ادعوا بنسخ الآية 256 من سورة البقرة بآيات أخرى بعد فتح مكة.[49] ووفقًا للقرطبي، فقد دافع سليمان بن موسى عن هذه الحجة لأن «رسول الإسلام أجبر العرب الوثنيين على الإسلام وحاربهم ورفض أن يقبل منهم أي شيء

(49) من الممكن متابعة التطبيقات المعاصرة لذلك من تزايد المنشورات حول الإسلام ونبذ العنف وحل النزاعات. للمحة عامة، راجع كتاب محمد أبو نمر «إطار نبذ العنف وبناء السلام في الإسلام» بتحرير عزيز سعيد، 131-172 (لندن / نيويورك: روتلدج، 2006).

دون اعتناق دين الإسلام.»[50] أما الرأي الثاني فيقول بأن الآية لم تنسخ لأنها أرسلت خصيصى لأهل الكتاب - وهو تفسير تدعمه حادثة شهيرة نزلت لأجلها الآية 256 من سورة البقرة عندما قام رجل من بني سالم بن عوف من أنصار الرسول في المدينة بإكراه ابنيه النصرانيين على اعتناق الإسلام.[51]51 ووفقًا لتفسير ابن كثير، فإن الآية تحمل أمرًا «بعدم إكراه أي شخص على الدخول في دين الإسلام لأنه واضح وجليّ.»[52].

ومن الحوادث الأخرى التي يذكرها القرطبي رواية عن عمر بن الخطاب، ثاني خلفاء المسلمين، الذي طلب من امرأة مسيحية ان تعتنق الإسلام فتردّ عليه بأنها سيدة مسنّة اقتربت من الموت. وردًا على إجابتها، يتلو عمر الآية 256 من سورة البقرة ويتركها.[53]

أما فخر الدين الرازي فيعارض الإكراه على أي حال بناء على أسباب فكرية، فهو يرى أن أحدًا لا ينبغي أن يكره على الإيمان بدين ما - سواء أهل الكتاب أم غيرهم - لأن الله لم يقم الدين على الإكراه والضغط بل على القبول والخيار الحر.» ورغم أن الرازي يعتبر أن الدفاع بالإرادة الحرة هو موقف المعتزلة الذين لطالما عارضهم، فهو يرفض حجة القفَّال بأن على الكافر اعتناق الإسلام طالما تبدّت له كل الأدلة والبراهين على صحة الدين. وبالنسبة للرازي، فإن الإكراه على جوانب الإيمان والدين ينفي مبدأ الإرادة الحرة (التكليف) ويخالف ما أراده الله باختبار البشر.[54]

والنقطة الأخيرة التي سأتناولها هنا تتعلق بالآية 51 من سورة المائدة، التي جعلت كثيرًا من دارسي الإسلام في الغرب يدّعون بأن القرآن ينصح المسلمين

(50) 50. الجامع للقرطبي: 2.280

(51) 51. بن الجوزي، زاد المسير ، ص. 157

(52) 52. تفسير ابن كثير ص. 239-240

(53) 53. الجامع للقرطبي 2:280

(54) 54. تفسير الرازي، 3:15

بعدم عقد علاقات الصداقة مع اليهود والمسيحيين. وتقول الآية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» كلمة أولياء هنا هي جمع وليّ، التي ترجمت في ترجمات القرآن للإنجليزية إلى كلمة (صديق)، لتفسر الآية بأنها تأمر بعدم اتخاذ الأصدقاء من اليهود والنصارى. ورغم أن كلمة وليّ تعني الصديق في السياق العادي، ولكن معناها هنا يشير إلى الحامي والوصيّ القانوني والحليف، وهو ما يؤكده الطبري في تفسيره للآية 51 من سورة المائدة التي نزلت خلال إحدى الغزوات (غزوة بدر عام 624 أو غزوة أحد عام 625) التي قاتل فيها مسلمو المدينة مشركي مكة. وفي ظروف الحملة العسكرية، تنصح الآية مجتمع المسلمين الجدد بعدم تشكيل التحالفات السياسية مع غير المسلمين إذا نقضوا المعاهدة التي وقعوها معهم.[55]

ومن المهم الملاحظة هنا بأن المسلمين أو اليهود أو المسيحيين الذين تشير إليهم الآية لا يمثلون مجموعات دينية فحسب، بل مجتمعات سياسية واجتماعية. ويبدو معنى الحليف أو الوصي القانوني تفسيرًا مناسبًا لكلمة ولي / أولياء، وبخاصة في ظل تفسير ابن الجوزي الذي يقول فيه أن «من يحالفهم في عهد يكون معهم عند نقض العهد.»[56]

العلاقات مع غير المسلمين

يتبع الميثاق الأخلاقي الإسلامي لمعاملة غير المسلمين المبادئ الكلية التي تحدثنا عنها حتى الآن، ففيما يخص توجه الإسلام ومعاملته لليهودية والمسيحية، نجد توازنًا دقيقًا بين معاملتهم بالاحترام ورفض التحريف لعدد من الملامح الجوهرية للديانات الإبراهيمية. والاستثناء الوحيد بين المجتمعات المسلمة هو

(55) 55. لتحليل هذه النقطة، راجع كتّاب ديفيد داكاك David Dakake «أسطورة الإسلام المسلح» The Myth of a Militant Islam في «الأصولية الإسلامية والابتعاد عن الدين» تحرير جوزيف لمبارد (بلومنجتون: وورلد ويزدم، 2004).

(56) 56. ابن الجوزي، زاد المسير ، ص. 390

مشركو مكة، الذين يرفضهم الإسلام بشكل كامل وقاطع، إلا أن «آيات السيف» في القرآن، التي تستهدف مشركي مكة، تعرضت للتفسير الخاطئ على أنها أمر بشنّ الحرب على غير المسلمين كافة. والحقيقة أن القرآن يدعو المسلمين لقتال مشركي مكة ويشرح أسباب ذلك بشكل لا لبس فيه ولا غموض:

«وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (191) فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (192) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ[57] وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (سورة البقرة، الآيات 193-191)

بحسب تفسير ابن هشام، يوجد سببان رئيسان للعداء الشديد الذي ينتهجه الإسلام ضد مشركي مكة، أولهما هو استحالة التوفيق بين الوثنية والشرك وبين العقيدة الجوهرية للإسلام التي تقوم على التوحيد الإلهي. فهناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تصف جهل وتكبّر المشركين في مكة بتفاصيل شديدة الوضوح، إذ إن استهزاءهم بالرب وبالكرامة الإنسانية وما يرتكبونه من جرائم اجتماعية كالعبودية وقتل الأطفال (الآية 12 من سورة الممتحنة والآية 9-8 من سورة التكوير) والعصبية القبلية هي جميعها ثمار لمعتقدهم الديني الخاطئ الذي يشرك مع الله آلهة آخرين. أما السبب الثاني، الذي يؤكد عليه ابن هشام أكثر من سابقه، فهو إنكارهم الكامل لرسالة النبي والمؤامرات السياسية التي حاكوها لتدمير مجتمع المسلمين الجديد. فالتاريخ الإسلامي المبكر حافل بالأحداث التي تنبئ عن التعامل غير الإنساني مع محمد وأتباعه. وكانت محاولتهم لقتل نبيّ الإسلام سبباً آخر في اشتعال العداء والغضب ضدهم.[58]

(57) لكلمة «فتنة» العديد من المعاني، التي تتضمن الابتلاء والاختبار والعصيان المدني والاضطراب والشغب حتى التعسف في الآية المذكورة تحديداً.

(58) السيرة النبوية لابن هشام، ص. 332

وأشار أبو حنيفة وآخرون إلى أن المجتمع الوحيد الذي لن تشمله رحمة الله في يوم الحساب هو مشركو مكة الذين أرسل إليهم خاتم الأنبياء. وبحسب معظم المفسرين فإن الأمر الوارد في الآية «قاتلوهم...» يشير بشكل حصري إلى العرب المشركين الذين قاتلوا النبي وأتباعه.[59] ورغم أن القتال العسكري لم يكن مستبعدًا بالكامل، إلا أنه بقي بمثابة الملاذ الأخير، حيث لا بد من شنّ الحرب عندما تصبح خيارًا لا بديل عنه شرط أن تلتزم بشروط معيّنة.[60]

كما تؤكد الآيتان 9-8 من سورة الممتحنة أن آيات الحرب تقصد بالتحديد أولئك الذين يحاربون المسلمين. ومن المهم الملاحظة هنا بأن هذا الفصل يركز على سببين أساسيين للتسلح وقتال مشركي مكة: وهما اضطهاد المسلمين وإخراجهم من ديارهم[61] وهما تصرّفان قام بهما المشركون ضد المسلمين الأوائل في مكة ومن ثم ضد مسلمي المدينة. ولهذا أمر المسلمين بألّا يتخذوا من المشركين أولياء ولا يبدوا لهم أية مودّة:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ.» (سورة الممتحنة، الآية 1)

---

(59) للمرجع الكامل، راجع كتاب ديفيد داكاك «أسطورة الإسلام المسلح»، ص. 9-11

(60) للحرب العادلة وشروط الحرب، راجع «الإسلام والسلم» ص. 342-350. ومن غير المفاجئ أن أسامة بن لادن يقتبس آية «اقتلوهم..» في فتواه الشهيرة عام 1998 التي يدعو فيها لقتل الأمريكيين وحلفائهم سواء كانوا مدنيين أم عسكريين. للاطلاع على نص الفتوى ونقدها بناء على المصادر الإسلامية طالع كتاب فينسينزو أوليفيتي Vincenzo Oliveti «مصدر الإرهاب: عقيدة الوهابية والسلفية وآثارها» Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and Its Consequences (بيرمنجهان، أماديوس بوكس، 2002).

(61) كما تشنّ الحرب للدفاع عن حقوق «الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (سورة النساء، الآية 75).

وتضرب الآيات إبراهيم مثلًا، إذ واجه تجربة مماثلة مع قومه. ويذكر القرآن أن إبراهيم دعا لأبيه في الآية:» إِلا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (سورة الممتحنة، الآية 4). ومن المفترض أن هذا التذكير بمثابة دعم معنوي لأوائل المسلمين الذين تعرضوا للاضطهاد وأخرجوا من ديارهم وأهلهم، حيث تلفت الآيات النظر إلى ضعف البعض منهم بسبب رغبتهم بالتعامل مع مشركي مكة لحماية أبنائهم وأقاربهم ممن لا زالوا في مكة. ولكن القرآن يبين لهم أن العداوة الحالية ليست مطلقة: «عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.» (سورة الممتحنة، الآية 7). وتتلخص تلك الأحكام والأمثلة في الآية التالية التي تحدد القواعد الأساسية للتعامل مع غير المسلمين في أوقات السلم والحرب:

«لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (سورة الممتحنة، الآيات 9-8)

وبحسب تفسير ابن الجوزي فإن الآية «تعطي رخصة لمن تربطه علاقات جيدة مع أولئك الذين لم يقاتلوا المسلمين ويسمح بمودتهم وإن لم يكونوا حلفاء.»[62] أما الطبري فيفسر الآية بشكل مشابه: «الرأي الأقرب للصواب هو أن الآية تشير إلى الناس من كل الأديان والمذاهب ممن ينبغي التعامل معهم بمودة ومساواة، حيث يقصد الله في الآية كل من لا يقاتل المسلمين أو يخرجهم من ديارهم دون استثناء أو محاباة.»[63]

وفي منحه الإذن للمسلمين لقتال المشركين، يشدّد القرآن على أن ذلك القتال لا يقتصر على القتال من أجل أنفسهم بل لكل من يؤمن بالله:

---

(62) ابن الجوزي، زاد المسير ص. 425. ويقدم القرطبي في الجامع تفسيرًا مماثلًا 10:43.

(63) مقتبس في كتاب «فقه الأقليات» لطه جابر العلواني (لندن/واشنطن: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 2003)، 26.

«أُذنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (سورة الحج، الآيات 40-39)

ومن هذا المنطلق، وباستثناء العرب المشركين الذين عاصروا النبيّ، يقترح القرآن مجموعة من الإجراءات المتساهلة في التعامل مع أهل الكتاب وغيرهم من المجتمعات غير المسلمة. ويرد هذا الأمر صريحًا في الآية: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ». (سورة النحل، الآية 125). أما اليهود والنصارى فيذكرهم القرآن صراحة كشركاء في حوار من الجدية والاحترام:

«وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (سورة العنكبوت، الآية 46)

ورغم ما نجده من تباعد بين سياسات التسامح والتعصب في النصوص الدينية الإسلامية والتاريخ الاجتماعي للإسلام، يتعيّن على العالم الإسلامي المعاصر مجابهة تحديات التعددية الدينية بطريقة تمكنه من تجنب التطرف المائل في الإقصاء المتعصب من جهة، والتعددية عديمة الجذور على حساب الاعتقاد التقليدي من جهة أخرى. فلا بد لقراءة النصوص الأساسية والتاريخ أن تتم وفقًا لمجموعة من المبادئ الملتزمة بروح النصّ فيما تمتلك مرونة كافية للتعامل مع التحديات الراهنة. بوسعنا ذكر عدد من الحالات من الفتوحات العسكرية العثمانية إلى توظيف اليهود والمسيحيين في الكثير من المناصب في العالم الإسلامي. كما يمكننا تذكير أنفسنا بأن الإمبراطوريات الإسلامية شهدت فترات من السلم والاستقرار كما شهدت الاضطرابات والنزاعات، ووقعت العديد من المواجهات بين المسلمين والمسيحيين

في البلقان وفي آسيا وشمال أفريقيا. ولا شك في أن كل تلك العوامل أثرت على تطور النصوص القانونية الإسلامية وأسهمت في صياغة إطار الممارسات الدينية والاجتماعية في العالم الإسلامي، ولهذا فإن القراءة التاريخية والسياقية للقانون الإسلامي أمر لا غنى عنه لمن أراد التمييز بين ما يسميه العالم المعاصر طه جابر علواني «فقه الصراع» و «فقه التعايش».[64] ومن القضايا التي تطرأ في هذا السياق قضية الردّة في الإسلام، حيث رأى أوائل الفقهاء عادة أن عقوبة المرتد عن الإسلام هي القتل. لا يذكر القرآن أية عقوبة للمرتد ولكنه يحذر من العقوبة الإلهية يوم الحساب (الآية 217 من سورة البقرة والآية 54 من سورة المائدة). يقوم الحكم على المرتدّ بالموت على أساس الحديث النبوي «من بدّل دينه فاقتلوه»، الذي يبدو للوهلة الأولى بمثابة حكم فائق القسوة يعارض مبدأ حرية الاختيار في الإسلام. ولكن الحديث منطقي تمامًا عندما نفهم السياق الذي قيل فيه: فهو يتحدث عن تغيير الولاء في التحالفات السياسية وخيانة المسلمين، وبخاصة في أوقات الحرب، بما في ذلك القتال ضد الدولة الإسلامية. ولهذا السبب قرّر فقهاء الحنفية أن المرتدات من النساء لا تقتلن لأنهن لا تعتبرن مقاتلات في الجيش.[65] وطبّق علماء المسلمين المعاصرون هذا النهج ليخلصوا إلى أن الأحكام السابقة بقتل المرتد تقوم على ظروف تاريخية واجتماعية ولا تنطبق على الحال اليوم.[66]

وبناء على الأدلة السياقيّة المستمدة من القرآن والأحاديث النبوية، يمكننا

---

(64) 64. ذات المصدر، ص. 11. أجرى العلماء المسلمون المعاصرون العديد من الدراسات التي تدرس استخدام القانون الإسلامي في ظل التحديات التي يواجهها العالم المسلم المعاصر. وكان مبدأ الإمام الشاطبي حول «مقاصد الشريعة»، الذي طوره في كتابه «الموافقات»، موضوع عدد من الدراسات التي أجريت في السنوات الأخيرة، ومن الأمثلة عليها كتاب أحمد الريسوني حول «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (لندن / واشنطن: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 2005). كما تعامل طه جابر العلواني مع مصادر وتطور الفقه الإسلامي في كتاب «منهجية المصادر في الفقه الإسلامي»، الطبعة الثالثة ترجمة وتحرير يوسف طلال دي لورنزو وأنس الشيخ علي (لندن / واشنطن: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 2003).

(65) 65. أبو بكر بن سهل الشركسي، المبسوط (إسطنبول، شاجري يابنلاري، 1983)، 10:109

(66) 66. قارن: طه جابر العلواني «لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»، الطبعة الثانية. (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية 2006).

إجابة الأسئلة الخمسة التي طرحها ويليام سكوت جرين William Scott Green (ارجع إلى الفصل الأول من الكتاب) كما يلي. تلعب الأديان الأخرى، وبخاصة اليهودية والمسيحية، دورًا هامًا في الإسلام. ويعدّ الإسلام نفسه خاتمًا للديانات الإبراهيمية التي تربطه بالدين اليهودي والمسيحي بطريقة وعلاقة لا نراها تربطه بأية أديان أخرى. كما أن غالبية الحوارات مع الأديان، التي نجدها في المصادر المقدّسة للإسلام، تخاطب هذين الدينين، فالإسلام يعترف بتعددية المجتمعات الإنسانية والمعتقدات الدينية ولكنه يصر على التوصل إلى كلمة سواء بينهم. وكما أسلفنا، فإن الإسلام يعتبر كل مجتمع ديني واجتماعي بمثابة «أمة» ويراها سبيلًا يحتمل الشرعية للوصول إلى الله، ولكنه يدعوهم لتأكيد وحدانية الله والالتزام بمبادئ الخير والفضيلة في حياتهم. فهناك مجتمعات مختلفة، وبالتالي مسارات دينية مختلفة، لأن الله أراد للعالم الذي نعيش فيه أن يشهد التعددية، وهو أمر لا ينبغي أن يقلق المؤمنين لأن الهدف الأسمى من التعددية هدف نبيل: وهو الوصول إلى مجتمعات مختلفة تجتمع معًا على حب الخير المشترك للإنسانية.

ورغم أن ذلك يشكل أساسًا متينًا لعقيدة الشمولية، فإنه لا يؤدي بالضرورة إلى الانحلال الأخلاقي أو التفكك الاجتماعي، فكل مجتمع ديني مرتبط بشكل ما من الإقصاء سواء من الناحية العقدية أم الممارسات والعبادات أم الناحية الاجتماعية - وإلا سيكون من المستحيل الحفاظ على تماسك أي مجتمع ديني. فكل محيط ديني يدّعي الكمال في ذاته بشكل مطلق، وإلا لما كان بوسعه تحقيق الغاية التي يوجد لأجلها. ولربما كانت ثقافة التسامح والتعايش الحقيقية ممكنة فقط عندما تراعى مبادئ الاحترام دون الانتقاص من التزام الدين وسبيله القويم. وليس ذلك ببعيد أبدًا عن الرحمة التي كتبها الله على نفسه «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (سورة الأنعام، الآية 54).

12

عقائد الاختلاف وإيديولوجيات التعصب في الإسلام

فنسنت ج. كورنيل

القواسم المشتركة للإيمان: السماحة الدينية في القدس في العهد الإسلامي المبكر

شهد عام 1993 تعبيد دربٍ يقود إلى الطريق الواصل بين مدينتي القدس وبيت لحم قرب دير مار إلياس، حيث يمرّ الدرب عبر بستان من أشجار الزيتون تمتلكه بطريركية الروم الأرثوذكس. وجد فريق العمل آثارًا قديمة في البستان، لتجري ثلاثة مواسم من الحفريات الأثرية في الموقع برعاية جامعة أثينا University of Athens والبطريركية الأرثوذكسية Orthodox Patriarchy ودائرة الآثار الإسرائيلية Israel Antiquities Authority. تمخضت أعمال الحفريات عن العثور على آثار كنيسة مسيحية من العهد المبكر تسمى بكنيسة كرسي مريم Kathisma of the Virgin، التي أقيمت لتخلد ذكرى المكان الذي ارتاحت فيه مريم العذراء قبل ولادتها لليسوع في بيت لحم. وكانت الكاثيسما بمثابة مشهد، أي مكان ذي أهمية دينية مصمم للاحتفاء بالقديسين أو الأحداث المقدسة، حيث يعتقد علماء الآثار بأن الكنيسة استخدمت في الفترة بين منتصف القرن الخامس الميلادي حتى التاسع الميلادي. يتسم البناء الكبير بشكله الثمانيّ ويبلغ طوله حوالي أربعين مترًا على طول محوره الشرقي - الغربي، وحوالي خمسة وثلاثين مترًا على المحور الشمالي - الجنوبي. أما مخطط الكنيسة فهو شبيه بموقع مقدس في كفر ناحوم بالجليل، بني في الوقت ذاته تقريبًا ليكون معلمًا يدل على منزل القديس بطرس. وتعني كلمة كاثيسما kathisma باليونانية المقعد أو الكرسي، وهو مصطلح يشير إلى الحجر الموضوع في وسط الكنيسة الذي كان أوائل

المسيحيين يعتقدون بأنه المكان الذي ارتاحت فيه مريم العذراء في أثناء رحلتها إلى بيت لحم.[1] وإلى جانب الأهمية الدينية كموقع ذي مكانة بارزة في الديانة المسيحية المبكرة، فإن كنيسة كرسي مريم مهمة في الإسلام أيضًا لسببين: السبب الأول هو أن شكلها الثماني وحجمها الكبير ومخططها العام، بالإضافة إلى قربها من القدس، جميعها تشير إلى أن تصميمها ربما استوحي من تصميم قبة الصخرة. ورغم أن أوليج جاربار، المؤرخ الفني المعروف لحقبة الإسلام المبكرة في القدس، ينفي هذا الاحتمال، فإن الفرضية ذات قيمة معقولة من منظور ديني.[2] كما قال بعض المفكرين أن قبة الصخرة ربما كانت قد صممت لتحاكي تصميم المشهد martyrium، سواء من ناحية الشكل الثمانيّ أم لأنها تخلّد اثنين من الظهورات الكشفية المقدسة. وفي النصوص اليهودية، تمثل الصخرة مكان جبل موريا الذي أوشك فيه النبي إبراهيم على التضحية بابنه إسحاق (سفر التكوين، 19-22:1). أما في الدين الإسلامي، فإن الصخرة هي نقطة معراج النبي محمد إلى السماء على ظهر

---

(1) للاطلاع على وصف كنيسة كرسي مريم، انظر «أين ارتاحت مريم: اكتشاف كنيسة كرسي مريم» Where Mary Rested: Recovering the Kathisma للكاتب هيرشل شانكس Hershel Shanks ضمن مقالات Biblical Archaeology Review العدد 6 (نوفمبر - ديسمبر 2006): ص. 44-51. تتمثل حجة شانكس في أن مخطط البناء يناقض القول بأن الكنيسة تحولت إلى مسجد في العهد الأموي، فوقع المحراب الإسلامي في الجزء الجنوبي من كنيسة كرسي مريم، وضيق المساحة خلفه يجعله غير مناسب للصلوات الجماعية. ومن الواضح أن تلك المساحة خصصت للحجاج المسلمين وإقامة صلواتهم بشكل فردي، بالإضافة إلى صلاة النوافل التي تمثل جزءًا من شعائر زيارة الأماكن المقدسة.

(2) يصف جرابار Grabar كنيسة كرسي مريم بأنها «مبنى ثماني بعرض 13 مترًا تقريبًا يقوم حول منطقة فارغة تقريبًا وفيه بروز صخري في المنتصف.» يعطي ذلك انطباعًا بأن الكنيسة صغيرة الحجم، وهو ما يناقض قياسات المخطط الوارد في مقال شانكس. لسوء الحظ فلم أتمكن من مشاهدة الموقع بنفسي لأنه غطّي للحفاظ على الآثار، ولأن الكتب المقدسة المسيحية لا تذكر الحدث الذي تحتفي به الكنيسة، يعتقد جرابار أن كنيسة كرسي مريم كانت مشهدًا ذا أهمية متواضعة فحسب - وهو افتراض أدى به، إلى جانب اختلافات محددة في مخطط البناء، إلى الاستنتاج بأن الكنيسة لم تكن على الأرجح نموذجًا لقبة الصخرة. راجع كتاب قبة الصخرة The Dome of the Rock للكاتب أوليج جرابار (كامبريدج ولندن: مطبعة بلكناب في جامعة هارفارد: 2006)، 104-106.

البراق.[3] وتمثل كلا الروايتين، كما هو الحال في رواية حلم يعقوب (سفر التكوين، 28:10-22) رمزًا للوصول إلى الإله المقدس في السماء بوسائل تفوق قدرات البشر. وبالنسبة للمسيحية المبكرة، فإن الإيمان بألوهية المسيح جعل المسيحيين مؤمنين بأن الرمزية ذاتها تنطبق على الحجر الذي استراحت عليه مريم العذراء كما ذكرنا آنفًا.[4]

أما السبب الثاني لأهمية كنيسة كرسي مريم في الإسلام، فيبدو أن الكنيسة استخدمت كمكان للعبادة من قبل كل من المسلمين والمسيحيين في نفس الوقت. وفي الجزء الجنوبي من الكنيسة، الذي يقع مقابل رواق المدخل الجنوبي، يوجد المحراب الذي يتجه إلى القبلة في مكة، وبجانب المحراب لوحة فسيفساء تمثل ثلاث نخلات أضيفت إلى المبنى في القرن الثامن الميلادي - أي في فترة حكم الأمويين. تجسّد اللوحة قصة مريم العذراء كما وردت في القرآن، عندما لجأت إلى جذع نخلة بسبب آلام المخاض (سورة مريم، الآيات 23-26). أما عناقيد البلح المثقلة بالثمار والظاهرة في اللوحة فهي تجسيد للدعم الإلهي لمريم التي أسلمت أمرها لله في وقت الحاجة. كما أنها تجسد، وبشكل غير مباشر، حمل مريم العذراء الذي بشّر بقدوم يسوع، الذي يصفه القرآن بأنه «آية الله» (سورة مريم، الآية 50) و «المسيح» (سورة آل عمران، الآية 45). ومن

---

(3) يشير القرآن (سورة الإسراء، الآية 1) فقط إلى الرحلة الليلية التي أسري فيها بالنبي محمد من المسجد الحرام في مكة إلى المسجد الأقصى ببيت المقدس. أما قصة المعراج فتأتي من الأحاديث النبوية والسيرة وأقوال صحابة النبي التي تم تناقلها جميعًا بعد وفاته. وللاطلاع على ملخص لأهم قصص المعراج، انظر كتاب «محمد: حياته بناء على المصادر المبكرة» Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources للكاتب مارتن لينجز Martin Lings (كامبريدج، جمعية النصوص الإسلامية، 1983) ص. 101-104. كما أن كنيسة الصعود الواقعة على جبل الزيتون في القدس تمثل موقعًا ثماني الشكل وشكلت مصدر إلهام آخر لتشييد قبة الصخرة

(4) كما ذكر أعلاه، لا تظهر قصة مكان راحة السيدة مريم العذراء في عموم الأناجيل. وبينما يروي إنجيل لوقا (2:1-6) عن رحلة مريم ويوسف من الناصرة إلى بيت لحم، فهو لا يذكر الحدث الذي تحتفي به كنيسة كرسي مريم. أما جرابار (كتاب قبة الصخرة، ص. 104) فيقول أن كنيسة كرسي مريم بنيت من قبل جوفينال، أول بطريرك في القدس، استذكارًا لقصة توقف مريم العذراء في طريقها إلى بيت لحم ووقوفها مع طفلها يسوع في الرحلة من يهوذا إلى مصر.

الواضح أن هناك مبررات كافية لكل من المسيحيين والمسلمين لممارسة عباداتهم في المكان الذي يحتفي بـ «كرسي مريم»: فموقع محراب المسلمين مفصول عن كل من المنطقة المحيطة بالصخرة وعن محراب الكنيسة، وهو ترتيب سمح لكل من المسيحيين والمسلمين ممارسة طقوس العبادة في نفس الوقت. وبهذا وفّرت كنيسة كرسي مريم ما يمكن لقليلين فقط أن يتخيلوه اليوم - أي مكانًا يصلي فيه المسلمون والمسيحيون معًا في نفس الموقع، كلٌّ بطريقته، ولاستذكار الحدث المقدس ذلك على الرغم من الاختلافات العقدية التي تقسّمهم.[5]

ونرى منظورًا مشابهًا في التاريخ المبكر للمسجد الأقصى وقبة الصخرة في القدس. فكما أشرنا آنفًا، تعدّ قبة الصخرة مشهدًا إسلاميًا بكل المقاصد والغايات، وهو بناء ثمانيّ الأضلاع - مثل كنيسة كرسي مريم - يحتوي مطافًا يحيط بصخرة في المنتصف. بني المسجد في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (705-658 ميلادية) لتجسيد مكان معراج النبيّ محمد إلى السماء في ليلة الإسراء التي سرى فيها من مكة إلى القدس، ويجسد صعود الإسلام فوق المسيحية. ويقوم الدافع الأخير على الآيات القرآنية التي تتحدث عن الصخرة، وعلى النقوش الموجودة على اللوحتين النحاسيتين فوق البوابة الشرقية والبوابة الجنوبية لحرم المسجد.[6] ورغم أن موقع قبة الصخرة كان مقدسًا لدى كل من المسلمين واليهود، فهو لم يعتبر مقدسًا لدى المسيحيين.

وبالنسبة لأوائل المسيحيين، فإن قمة جبل موريا (جبل بيت المقدس)

---

(5) من المرجح أن يكون المسلمون في العهد الأموي قد آمنوا بأن كنيسة كرسي مريم تقوم في المكان الذي لجأت فيه مريم العذراء تحت جذع النخلة كما ورد في الرواية القرآنية عن حملها وولادتها. ورغم أن تلك الفرضية تقوم على موقع لوحة الفسيفساء التي تجسد النخلة بجانب المحراب، فهي ليست دليلًا حاسمًا يثبت صحة الرواية.

(6) الإسلام على جبل الهيكل Islam on the Temple Mount، موشيه شارون Moshe Sharon ص: 42: يغطي النص الكامل لهذا المقال الصفحات 36-47 و 68، ومن أهم الأعمال الحديثة حول القدس المسلمة وقبة الصخرة كتاب شكل المباني المقدسة: القدس المسلمة في المراحل المبكرة The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem لكاتبه أوليج جرابار (برينستون، مطبعة جامعة برينستون، 1996) وكتاب قبة الصخرة لجرابار.

اكتسبت أهمية لكونها موقع معبد هيرودس، الذي رأى فيه المسيحيون محاولة مشوهة ومدنّسة لتقليد هيكل سليمان، وبالتالي لم يحظ بأي تقديس - بل على العكس، فقد ازدراه المسيحيون انطلاقًا من نبوءة يسوع: فقال لهم يسوع: «أما تنظرون جميع هذه؟ الحق أقول لكم إنه لا يترك ههنا حجر على حجر لا ينقض!» (إنجيل متى 24:2). وعندما فتح المسلمون القدس عام 638 ميلادية، كانت المعابد والهياكل التي تمثل الإلهة قد غابت عن المدينة المقدسة كما غاب عنها اليهود الذين آمنوا بها، حيث منع اليهود من العيش في أورشاليم بعد الحرب الرومانية اليهودية الثانية عام 135 ميلادية. وفي تلك المرحلة، تغيّر اسم المدينة ليصبح إيليا كابيتولينا Aelia Capitolina بينما تغير اسم مدينة يهودا إلى سوريا بالستينا Syria Palaestina، وهما اسمان عرفت بهما كل من أورشاليم ويهودا لدى المسلمين الأوائل. أما الاسم العربي للمدينة قبل الإسلام فكان إيلياء، بينما يأتي اسمها الحالي، القدس، ليكون وصفًا أكثر منه اسمًا. فقد حوّل صعود نجم المسيحية وانتشارها مدينة أورشاليم إلى مدينة مسيحية، ولكن ذلك لم يغيّر شيئًا بالنسبة لليهود، حيث بقوا ممنوعين من دخول المدينة إلا في يوم واحد من العام حتى بعد أن تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى إمبراطورية مسيحية وهو يوم المبكى الذي يستذكرون فيه تدمير الهيكلين الأول والثاني. ووصف حاج بوردو Bordeaux Pilgrim عام 333 اليهود الذين يحجون إلى «صخرة فيها ثقب، يتمسحون فيها ويبكون ويندبون حولها قبل أن يغادروا».[7] أما موقع الهيكل، الذي عرف في القرن الرابع بوجود تمثال للإمبراطور الروماني هادريان Hadrian، فقد كان مساحة كبيرة وفارغة. تمثل تركيز المسيحيين في المدينة على كنيسة القيامة أو كنيسة القبر المقدّس Church of the Holy Sepulcher، وهي مجمع تألف في الأصل من كاتدرائية كبيرة تحمل اسم Mar-tyrium أنشئت على موقع صلب المسيح وعلى كوّة صغيرة تسمى أناستاسيس

(7) شارون، الإسلام على جبل الهيكل، ص. 42

Anastasis، التي تعدّ لديهم مكان قيامة المسيح عند بعثه. كانت الرسالة واضحة لليهود: ففي الفترة المبكرة من المسيحية، كان الحق الوحيد لديهم في أورشاليم هو «حقهم» في استذكار خسارتهم لها كعقوبة من الرب.[8]

وفي ضوء العداوة الحالية بين المسلمين واليهود، من المهم استذكار أن المسلمين، وليس المسيحيين، هم من أعاد فتح مدينة القدس لليهود ومكنهم من الإقامة فيها بعد أن فتحوها وحكموها عام 638 للميلاد. ويذكر المدراش اليهودي Mid-rash، الذي وضع بعد حوالي ستين عامًا من بناء قبة الصخرة، أن المسلمين هم من أتاح استرجاع إسرائيل ويمدح حكام المسلمين حيث يطلق عليهم لقب «بناة بيت الرب».[9] بنيت قبة الصخرة تخليدًا لتجديد هيكل سليمان تمامًا كما بنيت لتمثل انتصار الإسلام على المسيحية. وفي بدايات بعثة النبي محمد، اتجه المسلمون في صلاتهم نحو بيت المقدس لتكون قبلتهم الأولى قبل أن تتجه إلى مكة، إلا أن مكانة القدس بقيت مرموقة لديهم كمدينة مقدسة، كما اعتبروا هيكل سليمان في مكانة تقارب مكانة الكعبة في مكة. ولهذا السبب اختار الخليفة عمر بن الخطاب (634 - 640 ميلادية) تعظيم موقع الهيكل بإقامة مسجد عليه بمجرد فتح المسلمين للمدينة.[10] وأضاف حكام القدس من بني أمية إلى ذلك بتوسعة المسجد الأقصى وتشييد قبة الصخرة، التي تعدّ أروع مثال قائم على العمارة

(8) يمكن الاطلاع على نقاش جيد حول الرؤية المسيحية المبكرة للهيكل واليهود في كتاب سيف قسطنطين: الكنيسة واليهود Constantine's Sword: The Church and the Jews للكاتب جايمس كارول James Carroll. راجع الفصل بعنوان «دمروا هذا الهيكل» من الصفحة 100-122، الذي يتحدث عن الإمبراطور قسطنطين وبنائه لمجمع كنيسة القيامة عام 335، ليكون مشهد الكنيسة أول مشهد في القدس ويستمر وجوده خلال العهد الإسلامي إلى عام 1009 ميلادية، عندما قام الخليفة الفاطمي الحاكم بتدمير الكنيسة. شكل ذلك حجة لأولى الحملات الصليبية، التي وقعت بعد حوالي قرن من الزمان.

(9) شارون، الإسلام على جبل الهيكل، ص. 44

(10) بحسب المؤرخ أبو بكر محمد الواسطي (توفي بعد 1019 ميلادية)، فإن كعب الأحبار هو الذي أشار إلى الموقع الذي بني فيه المسجد الأقصى. راجع «فضائل بيت المقدس» لأبي بكر محمد بن أحمد الواسطي، تحرير إسحاق حسون (القدس، معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، الجامعة العبرية بالقدس، 1977) ص. 45-46.

الإسلامية المبكرة للأماكن المقدسة.

وفي كتابه «فضائل البيت المقدّس»، وهو تأريخ مبكّر لمدينة القدس، يقدم محمد بن أحمد الواسطي (توفي بعد عام 1019 ميلادية) أدلة على الألفة الدينية بين المسلمين واليهود فيما يتعلق بالمسجد الأقصى، وبشكل يصعب تخيله في يومنا هذا. إذ يقول الواسطي أن شرف الاهتمام بمصابيح المسجد منح لليهود تحديداً في الفترة التي امتدت من بناء المسجد الأقصى في عهد عمر حتى حكم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (حكم بين عامي 717 و 720 ميلادية).[11]

أما المؤرخ الإسرائيلي موشيه شارون Moshe Sharon فيقول في وصفه لتلك الحقبة: إنه لم يكن هناك منع حاخامي لليهود من دخول منطقة الهيكل السابق.[12] كما يتحدث الواسطي عن ممارسة الطقوس التي ارتبطت بالهيكل القديم في قبة الصخرة أيام الإثنين والخميس.[13] تضمنت تلك الطقوس التمسح بالصخرة بمرهم خاص (كما ذكر حاج بوردو ذلك قبله بقرون) وتطهير الموقع المقدس عبر إشعال كميات كبيرة من البخور - فالبخور كان يحرق بكميات كبيرة للغاية لدرجة أن رائحته تصل إلى أسواق المدن القريبة.[14] أما اليوم فمن الصعب أن يتخيل أحد قيام اليهود بالاهتمام بالمسجد الأقصى من الداخل أو قيام المسلمين بدهن الحجر داخل قبة الصخرة بالمرهم بالطريقة التي كان يتبعها اليهود قبل الإسلام.

---

(11) ذات المصدر، تقول روايات أخرى أن اليهود اعتنوا بمصابيح المسجد الأقصى حتى عهد الخليفة الاموي عبد الملك الذي بنى قبة الصخرة. ص. 44

(12) 12. شارون، الإسلام على جبل الهيكل، ص. 46

(13) الإثنين والخميس هي أيام «صوم داوود» المذكورة في الأحاديث النبوية، وهي طقوس ربما تحتفي بتأسيس داوود لمدينة القدس وإقامة سليمان للهيكل. ولا يزال المسلمون المتدينون يصومون أيام الاثنين والخميس اتباعاً لهذه السنة.

(14) الواسطي، فضائل بيت المقدس، ص. 82-83.

العوامل الخارجية: السماحة والانحياز والدين المحلي

أين حدث الخلل؟ وكيف انتقلنا من فترة يصلي فيها المسيحيون والمسلمون في كنيسة كرسي مريم إلى الوضع الراهن من الانقسام الديني بين المسيحية والإسلام؟ فالشؤون العقدية التي تفصل الإسلام عن المسيحية كانت واضحة في العصر الأموي تمامًا كما هي اليوم. وكيف انتقلنا من تسامح المسلمين مع تواجد اليهود في المسجد الأقصى إلى التظاهرات الراهنة ضد الحملات الإسرائيلية للتنقيب عن الآثار ومشاريع الترميم التي تقوم بها على حدود الحرم الشريف؟ جزء من الإجابة بالطبع يكمن في عدم وجود دولة إسرائيل اليهودية في العصر الأموي حيث عاش يهود فلسطين في ظل الحكم الإسلامي. كما أن حكام القدس من المسلمين لم يكن عليهم التعامل مع متطرفين يهود يسعون لتدمير قبة الصخرة وإعادة بناء الهيكل. كما تعرض المسلمون في العصر الحديث إلى العديد من التحديات الدينية والإيديولوجية من المسيحية الإنجيلية والطائفية والحركة الاستعمارية الغربية. إلا أن هناك مشكلة أقل وضوحًا ولكنها بنفس الأهمية في الأدلجة الحالية للدين الإسلامي والتعصب الذي يحمله المسلمون ممن تقودهم الإيديولوجيات. فصورة التعصب الإسلامي أدت إلى اعتبار المسلمين أقل أعضاء المجتمع المدني العالمي تحضرًا، ونرى اليوم الإسلام والمسلمين يعانيان من خطر التهميش على الصعيد العالمي. ولتجنب مزيد من التهميش، يجب أن يبدي المسلمون رغبتهم في مواجهة تحيزهم وتعصبهم بصورة بنّاءة – ومن الخطوات المهمة في تلك العملية، إدراك أن كراهية المسلمين لليهود ليست لها جذور تاريخية أصيلة وأن نفور المسلمين من المسيحيين ليس نتاجًا للصليبيين. فنماذج التعصب الإسلامي ظاهرة في الأقوال العقدية والثقافية والإيديولوجية التي تضرب جذورها عميقة في الماضي الإسلامي قبل العصر الحديث.

إلا أن على المرء تجنب الوقوع في خطأ اعتبار تلك المواقف الصادرة عن مسلمين بمثابة تصرفات أصيلة، وافتراض وجود جذور للتعصب في الدين

الإسلامي ونصوصه. ورغم أن المسلمين كثيرًا ما يستشهدون بالنصوص الدينية، فلا يمكن اعتبار النص الديني وحده عاملًا يحدد ما إن كان الدين متسامحًا أم متعصبًا. فالنصوص الدينية ليست دليلًا كافيًا للتعميم في أي موقف ديني، والنصوص السماوية - سواء كانت التوراة أم القرآن أم الإنجيل- جميعها تحمل مواقف تبدو متعارضة في حديثها عن أتباع الأديان الأخرى. فالبشر - أي المؤمنون - هم من يحولونها إلى نصوص متسامحة أو متعصبة، إذ إن الدين قد يكون شموليًا إلا أن تفاصيل إيمان الفرد ودينه تقوم على العديد من الجوانب المختلفة. ويمكن قول الأمر ذاته عن السلوك الديني، حيث تعدّ التصرفات التي تمثل استجابة للنصوص الدينية بمثابة تفسير لتلك النصوص، وقد تعبّر تلك التفسيرات في بعض الأحيان عن موقف شخصي يتناقض مع الرسالة الفعلية.

استخدم علماء الأنثروبولوجيا المختصون بالأديان مصطلح «الأديان المحلية» لوصف الاستجابة ذات الطابع الثقافي المحلي للتعاليم الواردة في النصوص الدينية. وكما هو الحال في اللغات المحلية، يمكن مقارنة الخطاب الديني المحلي بالخطاب الديني «القياسي» أو الرسمي الذي يتجاوز الحدود الاجتماعية أو الجغرافية أو المناطق.[15] وبهذا نجد أن خطاب الأديان ذات الطابع المحلي هو تأويل للنصوص المقدسة يجسد الوضع الاجتماعي، وقد يكون لتلك التأويلات والتفاسير مكانة تعادل تعاليم رجال الدين إن لم تكن أكثر تأثيرًا في الواقع. ولا يمكن للمرء الادعاء بأن التعابير الإسلامية المحلية لا تمثل الإسلام الحقيقي بالفعل لمجرد اختلافها مع التفسيرات الرسمية أو القياسية للنصوص. فالدين الإسلامي معرّف من خلال الممارسات في الإسلام سواء كان المرء يتفق مع تلك الممارسات أم لا. ويعتمد اعتبار الإسلام في سياق ما متسامحًا أم متعصبًا بشكل أكبر على ما يستنتجه الناس من النصّ عوضًا عن اعتماده على صياغة

(15) للمزيد حول مفهوم الدين المحلي، راجع كتاب In Amma's Healing Room: Gender and Vernacular Islam in South India لكاتبته جويس بيركهالتر فلوكيجر Joyce Burkhalter Flueckiger

النص وما ورد فيه. ويذكّرنا بتلك الحقيقة وجود أدلة أثرية على مشاركة المسلمين والمسيحيين للمكان المقدس ذاته للصلاة في كنيسة كرسي مريم، والأدلة النصية على تواجد اليهود في المسجد الأقصى.

ونظراً لأن القرآن كتاب سماوي نزل بالوحي، فلا يمكن اعتباره متسامحاً ولا متعصباً بالجوهر. ويعدّ انتقاده الأخلاقي لليهود (وليس لليهودية في الغالب) وانتقاده للعقيدة المسيحية تعبيراً عن رؤية محددة للحقيقة دون النظر إلى المفاهيم المتحررة للعدالة. وكما هو الحال في النصوص السماوية الأخرى، فإن على المؤمنين ربط تعاليم القرآن بمواقف وسياقات محددة ذات طابع محلي خالص. جاء تصرف المسؤولين في العصر الأموي، الذين أمروا ببناء المحراب في كنيسة كرسي مريم كعربون احترام لمريم العذراء، والخلفاء الراشدون الذين كرموا اليهود بأن طلبوا منهم الاهتمام بمصابيح المسجد الأقصى، انطلاقاً من فهمهم الخاص للدين الإسلامي. فهم كمسلمين يمارسون العبادات قرؤوا وفهموا الآيات القرآنية ذاتها التي يستشهد بها المتطرفون الإسلاميون اليوم لتبرير عنفهم وتعصبهم ضد الأديان الأخرى. وهنا نرى أن فكرة كون «المشكلة» أو «الحل» في دين معيّن يمكن أن توجد في النصوص الدينية ليست مسألة تاريخية، بل هي ثمرة التطرف الديني ويجب اعتبارها كذلك.

أدرك علماء المسلمين تأثير الدين المحلي على العلاقات مع الأديان الأخرى قبل العصر الحديث. فقبل أكثر من 1,100 عام، تحدث الكاتب والفقيه العباسي أبو عثمان الجاحظ (توفي عام 869 ميلادية) عن تفضيل المسلمين للمسحيين على اليهود وعزا ذلك إلى القرب الثقافي والمكاني وليس للتقارب العقدي. ورغم أن العقيدة اليهودية أقرب بكثير من المسيحية إلى الإسلام، لم يكن لذلك أثر كبير بالنسبة للمسلمين. ويقول الجاحظ:

كان اليهود جيران المسلمين في المدينة وغيرها من المناطق، وكما هو معروف فإن العداء تجاه الجار حادّ كالعداوة التي تنشأ بين الأقارب. فالمرء يكره من

يعرفه، وينقلب على من يراه ويعارض من يشبهه، ويراقب أخطاء أولئك الذين يخالطهم. وكلما زاد الحب والحميمية زادت الكراهية والنفور. أما النصارى، وبسبب بعدهم عن مكة والمدينة، فلم يكن عليهم التعامل مع الجدل الديني ولم تسنح لهم فرصة إثارة المشاكل والمشاركة في الحروب، وكان ذلك أول سبب يدفعنا لكراهية اليهود وانحيازنا إلى جانب المسيحيين.[16]

ورغم أن الجاحظ يعطي الأولوية للأسباب التي ندعوها اليوم بالأسباب «الثقافية» للتعصب الديني، فهو لا يتجاهل ذكر التعصب في النصوص الدينية. ومن الظروف الأخرى .. التفسير الخطأ للآية القرآنية «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» (سورة المائدة، الآية 82).[17] ورغم وضوح المشاعر مع المسيحيين وضد اليهود في الآية، يقول الجاحظ أن التفسير في صالح النصارى من قبل المسلمين جاء بسبب تأثيرات خارجية وليس بسبب النص ذاته. تضمنت تلك التأثيرات الخارجية احترام العرب المسلمين للعرب المسيحيين وتقاليدهم الملكية والموروث الفكري اليوناني، بصفة المسيحيين قلدوا الحضارة الهيلينية وحملوها معهم، بينما ينظر إلى اليهود بأنهم متطرفون دينيون. «يكمن سبب عدم انتشار العلم بين اليهود في كونهم يعتبرون الفلسفة كفراً، وعقيدة الكلام ابتكارًا مستجدًا يقود إلى الشك.»[18]

ونظرًا لكون المسلمين في كتابات الجاحظ يشبهون كثيرًا اليهود المعاصرين، بينما يشبه اليهود في كتاباته المسلمين اليوم، فإن ذلك يدعم القول بأن التأثيرات الدينية الخارجة عن النصوص تحظى بمكانة الكتب والنصوص السماوية فيما يخص اتخاذ قرار التسامح في الدين. كما تذكرنا مقالة الجاحظ بأن المصادر

(16) جوشوا فينكل Joshua Finkel، الرسالة للجاحظ، دورية الجمعية الأمريكية الشرقية 64 (1905): 323

(17) ذات المصدر ص. 324

(18) ذات المصدر ص. 326

الكلاسيكية للدين، التي يشير إليها ويليام سكوت جرين في الفصل الأول من هذا الكتاب، يجب أن تتضمن أكثر من النصوص المقدسة فحسب. ولتجنب منح الأفضلية للجوانب المتطرفة في النصوص، يجب أن يعمل العلماء المعاصرون للعلاقات بين الأديان على التوسع في مفهوم المصادر «الكلاسيكية» لتشمل كلًا من النصوص المقدسة المعروفة والنصوص الدينية ذات الطابع المحلي - بما في ذلك بعض النصوص التي اعتبرت بمثابة بدع وهرطقات. ولا بد أن نتذكر في هذا الصدد أن الجذور اليونانية لكلمة «هرطق» heresy تعني في الواقع «الخيار» - والاختيار في التفسير الديني أمر ممنوع في ظل التشدد والأصولية. عندما يكون تفسير الدين مقيّدًا بهياكل وخطاب سلطوي، يصبح الدين - بعبارة أوسكار وايلد Oscar Wilde- دين الناس الآخرين( ). «فأفكارهم تنبع من رأي شخص آخر، وحياتهم تقليد وشغفهم مقتبس.»[19] وإن كان التعصب في دين ما سيتحول إلى تسامح، لا بد من اتخاذ خيارات جديدة حيال تفسير النصوص المقدسة. ولهذا السبب، لا يمكن أن ينتهي البحث عن مصادر التسامح في أديان العالم بنسخة غير مسيحية لعقيدة البروتستانت sola scrip- tura التي تكون فيها النصوص المقدسة المصدر الوحيد والحصري للتشريع والتعاليم - إلا أن ذلك لا يعني بأي حال أن تلك النصوص غير مهمة. لا يمكن للمسلمين الادعاء بأن الإسلام المتسامح أصيل عقديًا دون أن يستشهدوا بمصادر دينية من ماضيهم، ولكن إذا جسّدت تلك المصادر التنوع الكامل في الدين الإسلامي، فلا يمكن أن يحصروا تعاليم الدين في القرآن وحده أو في مجموعة من التفاسير المفروضة عليهم من البشر.

وفي صدد البحث عن مصادر السماحة، من المهم دراسة ما يسميه جرين بـ «خطوط التماس العقدي» في الإسلام التي أدت بالمسلمين لمقاومة مبدأ

(19) يبدأ الاقتباس الأصلي لوايلد بعبارة «معظم الناس هم أناس آخرون»، طالع «الهوية والعنف: خدعة القدر» Identity and Violence: The Illusion of Destiny للكاتب أمارتيا سين Amartya Sen (نيويورك ولندن، دبليو نورتون اند كومباني، 2006)

مشاركة الإيمان والدين مع أديان أخرى. ولكن لا بد من إدراك جانب مهم هنا، وهو أن الدين عند ممارسته يسير بطريقته الخاصة رغمًا عن النصوص السماوية والعقائد. فالدين المحلي الذي كشفت عنه الحفريات الأثرية في كنيسة كرسي مريم والتاريخ المبكر للمسجد الأقصى يتمتع بأهمية لا تقل عن تبريرات العلماء المستمدة من القرآن لرسم الموقف الإسلامي الكامل تجاه أتباع الأديان الأخرى. ولهذا، فلا ينبغي أن تقتصر المصادر الدينية الكلاسيكية لما يتجاوز تطبيق النصوص المقدسة والعقيدة اللاهوتية والتأويل - بل يجب أن تتجاوز ذلك للنصوص القانونية حتى الأدلة الأثرية. وكما يشير مقال الجاحظ، تقدم النصوص المقدسة في الغالب حججًا لاحقة لدعم التعصب أو التسامح، ولهذا يجب أن تعتمد أهم المصادر الداعمة لتلك المواقف على عوامل خارج النصوص الدينية.

النصوص القانونية: التأويلات القانونية كمصدر ديني

في الإسلام، تعدّ العلاقة بين النصّ المقدس والممارسة سببًا لمشاكل مضاعفة لأن المسلمين يستخدمون نوعين من النصوص - رغم أنهم يقرّون رسميًا بنص واحد فقط(). فالكتاب المقدس والنص الرسمي للإسلام هو القرآن، كلمة الله التي أوحى بها للنبي، ولطالما سعى الليبراليون المسلمون لفصل الخطاب القرآني عن غيرها من الخطابات الإسلامية التقليدية، مفترضين أن بوسع المرء العثور على مصادر قرآنية للسماحة لم يجدها العلماء السابقون. ويعني الاقتصار على القرآن تقييد المصدر الثاني من النصوص الإسلامية، وهو سنة النبي محمد وأحاديثه، ليكون دورها مجرد دور تفسيري ووعظي لا يعتبر تلقائيًا مصدرًا للعقيدة أو العبادات. يمكن تبرير هذا الموقف بالقول إن الحديث النبوي لا يجب أن يستخدم كمصدر ملزم - إما لاحتوائه على الكثير من التناقض الداخلي أو

بسبب تناقله شفويًا بشكل قد يفقده الدقة التامة.[20] ولكن اتخاذ هذا الموقف يعني معارضة رأي غالبية المسلمين ممن يعتبرون الأحاديث النبوية أساسًا للسنّة، التي تكاد تضاهي القرآن في قيمتها الدينية. ويمثل مبدأ التكافؤ بين القرآن والسنّة أساسًا للشريعة، ولأن السنة في الغالب تمثل الأحاديث النبوية، يوفر التوافق بين القرآن والحديث الأساس الحقيقي لعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين.

ومن الناحية التاريخية، يعزى مبدأ التوافق بين القرآن والحديث إلى المنظّر الفقهي محمد بن إدريس الشافعي (توفي عام 820 ميلادية) صاحب كتاب «الرسالة»، الذي يمثل بحثًا في الفقه الإسلامي، حيث لا يرى الشافعي تعارضًا بين القرآن والسنة متمثلًا في الحديث النبوي، ويقول: «كل ما في السنة النبوية تفسير توضيحي أو دليل بياني على ما جاء في كتاب الله»[21] واستخدم مبدأ البيان في التبرير الفقهي والقانوني في عصور الإسلام المتوسطة ليقدم الأدلة والبراهين، وهي الأدلة التي تعتبر صحيحة بسبب بنية قضيتها. ولهذا، ومن خلال القول بكون السنة بيانًا للقرآن، يقول الشافعي ضمنًا بأن قيمة السنّة النبوية تعادل قيمة القرآن من حيث الحقيقة الواردة فيهما. وعند تطبيق ذلك على العملية المتبعة لاكتشاف حُكم وارد في القرآن، يفترض بأن منطق البيان يقدم تفسيرًا حاسمًا للمفاهيم الأساسية كما في المثال التالي.

تعدّ سورة التوبة في القرآن أكثر السور جدلًا فيما يتعلق بالتسامح الديني، حيث تحتوي السورة على الآية التالية: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»(سورة التوبة،

(20) الموقف الأكثر اعتدالًا هو القول بأن روايات الأحاديث التي تتعدد فيها سلاسل الرواة للأحاديث المتواترة في كل جيل يجب أن تكون بمثابة دليل قاطع وملزم. وهذا هو رأي ابن تومرت مؤسس حركة الموحدين في شمال أفريقيا. طالع كتاب «الفهم أم القدرة: المسؤولية والتصرف في عقيدة ابن تومرت» لكاتبه فنسنت كورنيل ص. 71-103.

(21) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة في أصول الفقه: ترجمة ماجد خضوري (كامبريدج، جمعية النصوص الإسلامية 1987، إعادة لطباعة الطبعة الأولى من عام 1961)، ص. 76.

الآية 5). المصطلح الرئيس في هذه الآية هو «المشركين» لأنهم هم محور أحكام الآية، ولكن كيف سيفهم المرء معنى هذا المصطلح على الصعيد العملي؟ فكلمة المشركين هي الصيغة المنصوبة من كلمة المشركون، التي تعني من يعبدون مع الله شركاء. وفي هذه الآية، يدعى المسلمون لقتال المشركين حتى يتوبوا، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. أما في آيات أخرى فيبين القرآن بوضوح أن تلك العبادات مفروضة فقط على المسلمين - وربما يقودنا ذلك للاستنتاج بأن على المشركين اعتناق الإسلام إن أرادوا أن يتوقف المسلمون عن قتالهم. في هذه المرحلة، تلعب السنة النبوية دورًا مهمًا في تحديد المعنى الدقيق للمصطلح، حيث تبين الأحاديث النبوية والمصادر الدينية الأخرى أنّ اعتناق الإسلام في زمن الرسول كان مفروضًا فقط على المشركين (مع استثناءات محددة) ولكن ذلك لم يطلب من اليهود ولا من النصارى( ). وبالتالي - وبالنظر إلى الحكم الواردة في الآية 5 من سورة التوبة، يمكن القول بشكل حاسم أن كلمة المشركين في الآية لا تعني سوى المشركين ولا تشير إلى أتباع الديانات الأخرى. يدعم هذا النوع من التفسير الاستنتاجي المدعوم بالنصوص الدينية هو ما يعنيه الشافعي بكلمة «البيان». ووفقًا للنظرية الفقهية لدى الشافعي، فإن جميع تطبيقات أصول الفقه وأصول الدين يجب أن تقوم على تلك الممارسة - إلا أن ذلك غير ممكن عمليًا في جميع الحالات والمواقف.

وتميل الآراء الرسمية في الفتوى الدينية بالإسلام لاتباع مبدأ بياني يماثل ذلك المتبع في كليات القانون بالولايات المتحدة الأمريكية، التي تتضمن قاعدة مركبة من حكم القانون والتطبيق والاستنتاج. وقد أدرك الشافعي، كغيره من فقهاء الإسلام، أن المبرر الأكثر قانونية يتضمن أدلة استقرائية عوضًا عن الأدلة الاستنتاجية المطلوبة في البيان. فبينما يوفر المنطق الاستنتاجي إجابة حاسمة لمسألة ما، يقترح المنطق الاستقرائي إجابة محتملة فحسب، إذ يضطر الفقهاء في بعض الحالات للجوء إلى المنطق الاستقرائي بسبب كون مبررات

القرار التي تحددّ الحكم الشرعي النهائي ليست بالوضوح الجليّ كما في المثال الوارد في الفقرة السابقة. ولهذا، ورغم أن الشافعي يرى في البيان الشكل المثالي للتبرير المنطقي القائم على النصوص الدينية، فقد أدرك عدم إمكانية استخدامها دومًا على أرض الواقع. ولأن المنطق الاستقرائي يحدد احتمالية دون تقرير حقيقة، فهناك سبب مقنع لظهور آراء معارضة، وهذا هو السبب الذي دفع الشافعي - عندما قرر مساواة الإجماع الفقهي بالبيان في كتابه «الرسالة»، إلى التصميم على أن الاتفاق يجب أن يكون بالإجماع التام. وبالمثل، فإن وسيلة التبرير القانوني القائمة على إصدار حكم القانون والتطبيق والاستنتاج، والمتبعة في كليات القانون الأمريكية، تعدّ الوسيلة المثلى عندما يكون حكم القانون واضحًا في قضية ما. فالخلافات تنشأ عندما يصعب تأكيد حكم القانون بشكل قاطع. وفي حال الأحكام التي تتعلق بأتباع الديانات الأخرى، لا بد من الاستعانة بالمنطق الاستقرائي كلما تباينت المصطلحات الرئيسة - ففي تلك الحالات قد تختلف أحكام القانون التي يكتشفها الفقهاء ورجال القضاء بشكل كبير بسبب التعريفات والمصطلحات التي تقوم عليها تلك الأحكام، التي تخضع لاختلاف التفسيرات.

من الأمثلة الكلاسيكية على تلك المسألة ما نراه من اختلاف في الآراء بين المسلمين من السنة والشيعة فيما يتعلق بتدنيس غير المؤمنين للعبادات والطقوس. نزلت آية في سورة التوبة كذلك بهذا الخصوص: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» (سورة التوبة، الآية 28). يشير السياق التاريخي، والمعروف بأسباب النزول لتلك الآية إلى معاهدة كانت قائمة في فترة ما بين صحابة النبي محمد في المدينة ومشركي مكة، ويشير السياق إلى أن كلمة المشركين في الآية تنطبق على الأرجح على المشركين فقط كما هو الحال في الآية الخامسة من السورة ذاتها - إلا أن الآية، وبخلاف الآية 5، لا يصاحبها أي دليل قاطع على أن المشركين وحدهم هم المقصودون.

وفي حالات كهذه، يفترض بفقهاء المسلمين أولًا البحث عن دليل يوجههم إلى الحكم الشرعي في الآيات القرآنية الأخرى. على سبيل المثال، يصف القرآن «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (سورة المائدة، الآية 72) و«الذين قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (سورة المائدة، الآية 73) بالكفر بدين الله. وتعتبر كلمة «كفر» في العربية جذر الاسم «كافر» التي تشير إلى غير المؤمن، ولهذا فمن المنطقي الاستنتاج بأن إيمان المسيحيين بالثالوث وبألوهية يسوع، وبالتالي كفرهم بحسب القرآن، يعني أن المسيحيين يعاملون في هذه الحالة على قدم المساواة مع المشركين.[22] فهل يعني ذلك أن الآية 28 من سورة التوبة تخبر بأن المسيحيين نجسون، وإن كان المسيحيون كذلك، فماذا عن اليهود؟

يظهر الاختلاف فيما يتعلق بنجس غير المؤمنين في تأويلات السنة والشيعة غياب الموضوعية في اشتقاق الأحكام الشرعية من خلال التفسير المنطقي الاستقرائي، ويعطي مثالًا آخر على وجهة نظر الجاحظ حول التداخل الحقيقي بين النصوص المقدسة والثقافة. ففيما تباينت آراء فقهاء السنة بخصوص هذه المسألة، طبّق فقهاء الشيعة الاثني عشرية مصطلح «المشركين» على كل من المسيحيين واليهود والمشركين دون تمييز، ليعتبروا غير المؤمنين كافة نجسين غير طاهرين. فمثلًا، يقول الفقيه الشيعي البارز محمد باقر المجلسي (توفي عام 1699 ميلادية) في كتابه «بحار الأنوار» أن «معظم العلماء يرون بأن مصطلح المشركين يشمل كلًا من عبدة الأوثان كما يشمل أتباع المسيحية واليهودية باعتبارهم مشركين كذلك.»[23]

قسّم المجلسي النجاسة في العبادات إلى نوعين هما: النجاسة المعنوية والنجاسة

---

(22) هذه الخلاصة استقرائية وليست استنتاجية لأن الآيات الأخرى غير المذكورة في هذا النقاش تثير التساؤل. كما أن الأمر مثير للجدل فيما يتعلق بالتبعات المحتملة للعلاقات بين الأديان، إلا أن النتيجة ذاتها استمدت من مجموعة متنوعة من التأويلات الرسمية وغير الرسمية في الإسلام، بما فيها قول أسامة بن لادن.

(23) مقتبس في كتاب «الغرباء والأشقاء: وضع الشعائر لغير المؤمنين في الفقه الإسلامي» - مواجهات العصور الوسطى: الثقافة اليهودية والمسيحية والإسلامية في الحوار والالتقاء، رقم 2 (2006): 180

الشرعية. فأصول نجاسة المسيحيين واليهود معنوية بطبيعتها، وتنعكس، وفقًا للمجلسي، على «خُبث باطنهم وسوء اعتقادهم».[24] وبالنسبة للمجلسي، فإن الخبث المعنوي أو العقدي يعني النجس الأخلاقي وبالتالي نجاسة البدن. إلا أنه لم يكتف بتحديد نجس المسيحيين واليهود بما في أبدانهم، بل وسّع مفهوم خبثهم المعنوي ليصل إلى الأشياء التي يلمسونها، كطعامهم مثلاً. ومن الناحية العملية، أدى ذلك بالمسلمين الشيعة إلى تحريم لمس غير المؤمنين (بل ولمس المسلمين السنة أحيانًا) لأن اللمس سيقتضي الوضوء للتطهر من نجسهم، وفرض التخلص من الأدوات التي يستخدمونها لتناول الطعام. لاقى هذا التأويل الدقيق والمحلي قبولًا واسعًا في إيران والهند، وهي مناطق عرفت بصرامة مفاهيمها المتعلقة بالنجاسة في ممارسة العبادات قبل ظهور الإسلام. وبتلك الطريقة، أصبح التبرير الشرعي القائم على المنطق الاستقرائي عامل تمكين يدعم القيود القائمة على الانحياز الثقافي للسماحة بناء على تعاليم الأديان.

ولكن اعتبار المسيحيين واليهود نجسًا لا ينبغي لمسه أدى إلى إشكالية تأويلية فيما يتعلق بنصوص القرآن، حيث يتعارض مبدأ امتداد النجاسة إلى الطعام الذي يعدّه أهل الكتاب مع الآية القرآنية: «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ» (سورة المائدة، الآية 5). وللتحايل على هذا التناقض، يحاول المجلسي شرح الآية الجدلية من خلال تبرير سياقها، ليخلص إلى أنها تنطبق فقط على اليهود والنصارى السابقين وليس على اليهود والمسيحيين في الوقت الراهن، لأن خبث باطن اليهود والمسيحيين ازداد مع الوقت من خلال تحريفهم لكلام الله. وباتباع منطق الشافعي في مساواة القرآن بالسنة النبوية (يستخدم علماء الشيعة مثل المجلسي مبادئ الشافعي دون ذكره كمصدر لتلك المبادئ)، يستشهد المجلسي بأحاديث للنبي ولأئمة الشيعة تؤكد ضرورة الفصل في تلك الطقوس بين المجتمعات الدينية: «لا تشاركوا في ذبائح اليهود ولا تأكلوا

(24) ذات المصدر ص. 181

من آنيتهم» و «لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك، وكل من خالف الإسلام».[25] ويبدو أن المجلسي لم يهتم كثيرًا بوجود جدل حول مصادر هذا الحكم.

وعلى الجانب المقابل من هذا الموقف الانقسامي الذي اتخذه المجلسي، كانت المقاربة السنية تجاه المسألة أكثر دقة وتفصيلاً. هناك مثل مغربي يقول: « كل من طعام اليهودي ونم في فراش المسيحي». يمكن مقارنة تلك الحكمة الشعبية بالتحليل الشرعي الذي قدمه المجلسي نظرًا لأنها تسعى لوضع قاعدة عملية للسلوك انطلاقًا من الآيات القرآنية الغامضة. وفي هذا الصدد، يجب ألا يعتبر تأويل النصوص الدينية مهمة تقتصر على العلماء فحسب، فقد اعتبر الشافعي الإجماع على المسائل الدينية شأنًا يخص المجتمع المسلم ككل ولا يقتصر على العلماء والفقهاء. ويحاول المثل المغربي المذكور اشتقاق قاعدة شرعية من الآية القرآنية حول طعام أهل الكتاب من خلال فصل أهل الكتاب إلى أولئك الذين يتبعون أحكام الطعام المماثلة للمسلمين (وهم اليهود) ومن لا يتبعوها (المسيحيين). وبهذا يحل للمسلمين المغاربة تناول طعام اليهود بينما عليهم تجنب طعام المسيحيين. كما يعكس المثل رأي الجاحظ المتعلق بالانحياز الثقافي، إذ يعتبر المسلمون المسيحيين متفوقين ثقافيًا على اليهود وبالتالي فهم يتبعون ممارسات أفضل في النظافة. وهذا هو على الأرجح سبب قول المسلمين في المغرب بأن بوسعهم النوم في فراش المسيحي. وأخيرًا، يعكس المثل إجماع فقهاء السنة على الطهارة، التي لا تتصل بفساد العقيدة كما يرى المجلسي، بل تربط نجاسة اليهود والنصارى بمشكلة عملية تتعلق بجهلهم بأحكام الطهارة في الإسلام. ونتيجة لذلك، يقوم التفسير المحلي لدى السنة في المغرب على تأويل ثقافي براجماتي للقرآن ويقدم مصدرًا أفضل للتسامح مقارنة مع التفسير الشرعي المحلي للفقيه الشيعي المجلسي، الذي يختبئ فيه التحامل الثقافي خلف قناع من الحجج الأيديولوجية والسفسطة

(25) ذات المصدر ص. 183-186

الفقهية. وفي سياق التعايش اليومي، فمن الأسهل بكثير التعامل مع جار غير مسلم تقتصر نجاسته على الجسد فقط مقارنة مع التعامل مع جار تمتد نجاسته من الداخل إلى الخارج. كما أن قول السنة بأن النجاسة لا تشمل دواخل المرء يسهّل على الرجل المسلم الزواج من امرأة من أهل الكتاب، وهو ما تحلّه الآية الخامسة من سورة المائدة - الآية ذاتها التي تحلّ للمسلمين تناول طعام أهل الكتاب.[26]

ويعد هذا النقاش حول اختلافات الرأي بين الشيعة والسنة فيما يتعلق بنجاسة غير المؤمنين مثالًا آخر يوضح أهمية الدراسة الدقيقة لـ «خطوط التماس العقدية» في الأديان، وضرورة اشتمالها على جميع المصادر المحلية للآراء الدينية سواء كانت نصوصًا سماوية أم قانونية أم تاريخية أم حتى أدبية أم مأخوذة من الأمثال الشعبية. ففي حقيقة العبادات، غالبًا ما تصبح الأحكام الدينية والشرعية المتعلقة بأتباع الديانات الأخرى مجازاتٍ أدبية يضيع منطقها الأصلي في التفسير والترجمة. وتأتي محاولة المجلسي في التحايل على الحكم الشرعي الوارد في الآية 5 من سورة المائدة، وذلك من خلال التأكيد على أن أهل الكتاب في العصر الحديث هم ليسوا أهل الكتاب ذاتهم الذين أشار إليهم الله في الوحي، لتثبت أن التأويل الشرعي لا يختلف بشكل كبير عن الأشكال الأخرى من التأويل المرتبط بالسياق المحلي. ولهذا السبب، لا بد من اعتبار التأويل الشرعي شكلًا من التأويل المحلي - باستثناء ما يظهر في سياق تفسيري مختلف.[27]

بالنسبة للعديد من المسلمين، فإن قبول اختلاف تفسير النصوص الدينية باختلاف سياقاتها المحلية يعارض مفهومهم للدين «الموحد»، إلا أن الدين ذاته، من الناحية العملية، يتحقق من التفسيرات المحلية للنصوص الدينية. وكما هو الحال في الأشكال الأخرى للتأويل، يعدّ التفسير المحلي سلاحًا ذا حدّين يمكن أن يدعم التسامح الديني كما يمكنه أن يناهضه في الوقت ذاته. كما أن استعداد

(26) ذات المصدر ص. 214-215

(27) أشكر الدكتور آدم صبرة من جامعة جورجيا على هذه الفكرة

الأنظمة القضائية الشرعية لتستمد حدودها المفاهيمية من المجتمعات الدينية أمر يعارض المبدأ التحرري للشمولية التي تشجع السعي للتفاهم بين الأديان. فإن كان الإسلام في واقعه يقتصر على الشريعة فحسب، كما يؤكد بعض المسلمين المعاصرين، يتعين على المسلمين حينها الإقرار بأن رؤيتنا للشريعة تقوم على عملية مستمرة من التفسير المحلي. والمفارقة في الشريعة هي أنها - رغم كونها تعبر عن إرادة الله - فإن تفاصيل إرادته تصير معروفة فقط من خلال الخطاب المحلي في مختلف السياقات التفسيرية.

التراث الإيديولوجي

وعلى الرغم مما سبق، على المرء ألّا يخلط بين التأويلات المحلية للقرآن وبين التفسيرات الفردانية له. فالتفسيرات المحلية تشكّل جزءًا من عموم الدين، وكما أشار آدم ب. سليجمان Adam B. Seligman، فإن المؤمنين في عصر ما قبل الحداثة كانوا يميلون للالتزام بالأديان بصفتهم أعضاء في المجتمعات وليس بصفتهم أفرادًا.[28] وبهذا فإن التحول من دين لآخر يعني تغيير الولاء المجتمعي من جماعة إلى أخرى - وهو عمل يراه الفقهاء المسلمون ردّة وخيانة للمسلمين. قدمت الطبيعة المجتمعية للهوية الدينية المبرر للفقهاء، كالمجلسي، ليقوموا بدور مفسر للنصوص الدينية إلى جانب رجال الدين، وكان النهج الفقهي للدين بطبيعته يعزز الهويات المجتمعية ويزيد من صعوبة بروز الآراء المعارضة. ولهذا السبب، فإن افتراض العديد من المسلمين بأن الشريعة والفقه الإسلاميين يحتويان الإجابات كافة على المسائل التي تواجه المجتمعات المسلمة المعاصرة أشبه باستخدام شكل من الأصولية التي تتسم بخطورة تماثل الاقتصار على الكتب السماوية حصرًا. وقد وصفتُ في موضع آخر هذه الرؤية الإيديولوجية

(28) آدم ب. سيلجمان Adam B. Seligman «أقوال معتدلة: الحوار والمقالات حول التسامح والتقاليد» :Modest Claims

للإسلام الفقهي كأصولية شرعية - وهي شكل من أشكال الأصولية التي تجسّد الشريعة بوصفها تعبيرًا عن الإرادة الإلهية بالطريقة ذاتها التي تجسّد فيها أصولية النصوص المقدسة للأحكام الواردة في النص.[29]

ومن النقاط الهامة فيما يتعلق بالأصولية الشرعية كونها تشكل فرقًا ضئيلًا سواء كان التوجه السياسي للمرء معتدلًا أم متطرفًا. ففي كلا الحالتين، توضع حدود الدين المعيارية على الصعيد المجتمعي - مما يمنح الأفضلية للأغلبية مقابل الأقلية. كما تؤدي الأصولية الشرعية إلى نشوء حواجز ضد مبدأ السماحة بحسب سيلجمان «التسامح فضيلة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحدود وبالهوامش».[30]

يتفاقم هذا التهديد بسبب وجود جانب إيديولوجي في دين الإسلام له جذور راسخة في القرآن نفسه. وبخلاف المسيحية، لا تعتمد العقيدة القرآنية في قيمتها المستمدة من الحقيقة على صحة الوحي تاريخيًا بشكل أساسي، بل تعتمد بالقدر ذاته على الحجج المنطقية وتقوم بشكل أساسي على الأدلة الاستنتاجية من نوع «البيان» الذي تحدث عنه الإمام الشافعي. يمكن أن نرى هذا النوع من المنطق في آية قرآنية شهيرة هي «لا إكراه في الدين»، التي كثيرًا ما يستشهد بها المسلمون لبيان سماحة الإسلام. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (سورة البقرة، الآية 56). لا يعدّ المعنى الحرفي لهذه الآية حجة ودليلًا على التسامح، فهي تقول بأنه لا حاجة للإكراه في الدين لأن الحقيقة اتضحت للجميع. وتتأكد تلك النقطة من عبارة «قد تبيّن» التي تحمل الجذر العربي ذاته لكلمة «البيان». ولهذا فإن المسار المنطقي للإنسان هو رفض الخطأ والكفر به والإيمان بالحق الواضح، أي بحقيقة كلام الله الذي أنزله في القرآن. وتدعم تلك

(29) طالع: «أسباب عامة ومقدسة: الأصولية الشرعية والديمقراطية الليبرالية والأزمة المعرفية في الإسلام» Reasons Public and Divine: Shari'a Fundamentalism, Liberal Democracy, and the Epistemological Crisis of Islam, للكاتب فنسنت ج. كورنيل

(30) سيلجمان، أقوال معتدلة، ص. 155

الحجة آيات أخرى في القرآن، ومنها «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (سورة الإسراء، الآية 81).

أدّت الطبيعة الأيديولوجية للرسالة القرآنية إلى تعزيز مكانة المقاربات المحلية تجاه الاختلافات الدينية في الإسلام، التي تشبه العقيدة السوفيتية التي اعتبرت مناهضي الشيوعية مجانين أو غير سليمي العقل. حتى يومنا هذا، لا يزال الكثير من المسلمين يؤمنون بأن من يتعرف إلى الإسلام ويرفض تعليمه إما غير عقلاني أو يتعمد العصيان، وقد أسهم هذا الاعتقاد في نشوء سياسة مضادة تنطوي على «الإنكار العقدي والسماحة السياسية والقيود العملية» تجاه الأقليات الدينية( )، بشكل يشابه ما وصفه روبرت تشازن Robert Chazen بموقف المسيحية في القرون الوسطى تجاه اليهود.[31]

إلا أن استمرار عدم الإيمان بالإسلام، وبخاصة بين أولئك الذين يقابلون بالتسامح السياسي كاليهود والمسيحيين، لا زال يمثل معضلة عقدية وأخلاقية للكثير من المسلمين. وكان هذا الحال حتى في أكثر المجتمعات المسلمة تسامحًا، كالإسماعيليين - حيث تم حل إشكالية التناقض بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» من خلال عقيدة التمام، التي تعتبر الإسلام آخر الأديان التاريخية وتمامًا لكل ما سبقه من أديان. ويمكن ملاحظة ذلك في الأعمال الإسماعيلية المبكرة مثل كتاب العالم والغلام لجعفر بن منصور اليمن (توفي عام 915-914 ميلادي). للوهلة الأولى، يبدو النص كما لو كان نظرة تعددية للدين بالقول أن الكتب السماوية متعددة وجميعها جاءت «من عند الله»[32]، ولكن النص يذكر فيما بعد - وعلى الرغم من تأكيده بأن جميع الكتب السماوية أتت نظريًا

(31) «اليهود في أوروبا والحملة الصليبية الأولى» European Jewry and the First Crusade روبرت تشازن Robert Chazen (بيركلي ولوس أنجلوس، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1987) ص. 28-29 مقتبس عنه في كتاب سيف قسطنطين ص. 233.

(32) جايمس موريس James W. Morris محرر ومترجم «المعلم والتلميذ: حوار روحاني في الإسلام المبكر» Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue (لندن ونيويورك، ي.ب. توريس ومعهد الدراسات الإسلامية 2001)، ص. 76 والنص العربي ص. 12.

«من عند الله»، أن «القرآن أكثر وضوحًا في بيان السبيل لأنه يحلّ محل ما سبقه، وهو خاتم الكتب السماوية فلن يأتي كتاب يحل مكانه.»[33] وبعيدًا عن تأييد النهج التعددي في الدين، رأى الإسماعيليون الأوائل في الإسلام إتمامًا للأديان السابقة واعتبروه متفوقًا على الكتب السماوية التي نزلت قبل القرآن. ورغم أن عقيدة التمام أدت إلى سياسة تحررية نوعًا ما في التسامح الديني من جانب أنظمة الحكم الإسماعيلية، ومنها السلالة الفاطمية في مصر، فقد سمحت عقيدة الاضطهاد للخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله بتدمير كنيسة القيامة في القدس عام 1009 بالميلاد. ومع أن المسلمين أعادوا بناء الكنيسة في منتصف القرن الحادي عشر، شكّل هذا العمل ذريعة لدى الصليبيين لشنّ حملاتهم.

وضعت الطبيعة الإيديولوجية للنهج القرآني تجاه الحقيقة السامية الأقليات غير المسلمة في موقف صعب: فمن ناحية، كان ينبغي على الدولة التسامح معهم بصفتهم أهل الكتاب، لأن ذلك ما أمر به القرآن وأحاديث النبي محمد. ومن ناحية أخرى، بينت النصوص ذاتها التي أمرت بالتسامح مع الأقليات الدينية أن اختلافها في الرأي مع الإسلام هو نتيجة لضلال عقيدتها وتراجع أخلاقها وخلل في منطقها. وأدى ذلك الغموض إلى التأرجح بين نقيضين هما القبول والرفض كما بينّا أعلاه. ونستحضر مثالًا بليغًا على تلك المعضلة العقدية التي واجهتها الأقليات غير المسلمة، الذي يظهر في مخطوطة اكتشفت مؤخرًا في مكتبة الإسكوريال Biblioteca de El Escorial في إسبانيا. ففي نحو منتصف القرن الرابع عشر للميلاد، كتب أحد الرعايا اليهود في مملكة غرناطة التي حكمها المسلمون آنئذ شعرًا يطلب فيه الفتوى من علماء الدين بالمدينة.[34] كان الطلب غير مألوفٍ لأنه حمل صبغة عقدية وليست شرعية، وحمل في طياته السؤال التالي: إن كان لغير المؤمن حق اتباع معتقداته الخاصة والحق في عدم اعتناق

---

(33) ذات المصدر، ص. 77

(34) مكتبة الإسكوريال، إسبانيا. أشكر الأستاذة حياة قارة من جامعة محمد الخامس في الرباط بالمغرب على تحرير هذه الفتوى وإرسالها لي.

الإسلام دينًا، فكيف يمكن أن تكفّره الشريعة؟

أيا علماء الدين، ذمي دينكم
تحيّر دلوه بأوضح حجة[35]
إذا ما قضى رب بكفري بزعمكم
ولم يرضه مني فما وجه حيلتي؟
قضى بضلالتي ثم قال ارضَ بالقضا
فهل أنا راضٍ بالذي فيه شقوتي؟
دعاني وسد الباب دوني فهل إلى
دخولي سبيل بينوا لي قضيتي؟
إذا شاء رب الكفر مني مشيئة
فهل أنا عاصٍ باتباع المشيئة؟
وهل لي اختيار أن أخالف حكمه
فبالّله فاشفقوا بالبراهين علتي؟

استجاب لهذا الطلب أبو سعيد فرج ابن لب (توفي سنة 1381 ميلادية)، وهو إمام وواعظ ومفتٍ بارز في غرناطة.[36] وجاء رده في إطار عقدي وليس بمصطلحات قانونية، حيث كتب بمثابة خطاب حول القضاء والقدر من وجهة نظر المذهب الأشعري. وبحسب ابن لب، فإن السائل لا يفهم حقيقة العلاقة العقدية بين الجبرية والقدرية في الإسلام، ويجيب على السؤال الذي طرحه اليهودي من منظور العقيدة الأخلاقية موظفًا المبدأ الشرعي المتمثل في المسؤولية الشخصية (التكليف) والمبدأ العقدي للمسؤولية المكتسبة (الكسب). ينفي ابن

(35) عبارة «ذمي في دينكم» تلاعب بالكلمات، فالفعل ذَمّ باللغة العربية يعني التحقير واللوم، وبالتالي يمكن أن تشير عبارة ذمي دينكم الواردة في الأبيات إلى «غير المسلم الذي يحميه دينكم» أو إلى «من ينتقده دينكم»

(36) للاطلاع على سيرة ابن لب، طالع «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» لأحمد بابا التنبكتي، تحرير عبد المجيد الهرامة (طرابلس، ليبيا: 1989) ص. 357-360.

لب في جوابه السؤال الأساسي لليهودي «فهل أنا عاصٍ باتباع المشيئة» مبينًا أنها محض مغالطة - لأن التكليف مزيج من الإرادة الإلهية والخيار البشري بحسب مبادئ الأشعرية. ولأن إرادة الله واختيار البشر معروفان عند القيام بالفعل، فلا يمكن لليهودي القول بأنه كدمية لا حول لها ولا قوة في يد الله. وفيما يتعلق بالخيارات الأخلاقية والعقدية، فما يختاره الإنسان وما يقرره له الله من مصير هما الأمر ذاته.

ترى الأستاذة حياة قارة، المدرّسة في جامعة محمد الخامس بمدينة الرباط في المغرب، التي اكتشفت شعر اليهودي وإجابة ابن لبّ عليه، في تبادل الآراء هذا مثالًا نادرًا على الحوار بين الأديان في العصور الوسطى. وإن كان الحال كذلك، فلا شك في أنه حوار مختلف عمّا نفهمه اليوم حول الموضوع - فكلا الطرفين يفتقر تمامًا إلى أي ذكر للتعددية أو حتى لوجود فهم حقيقي لعقيدة الآخر، ولا يعترف أي منهما بأكثر من التسامح تجاه الآخر على مضض، حيث يتجاهل اليهودي الجوانب الدقيقة في العقيدة الإسلامية ويقول أن «دينكم قضى بأنني كافر، وترى قدريّتكم بأنني كافر لأن الله أراد لي ذلك. ولأن قرار ضلالي عن السبيل قد اتخذ بالفعل، فليس لي مشيئة بخلافه ولا يمكنني أن أخالف إرادة الله، فلا تنتقدوني - لكم دينكم ولي ديني». وجاء ردّ ابن لب عليه: «إن ادعاءك العجز أمام إرادة الله لهو سفسطة ونفاق، فالله قد كتب لك ما اخترته أنت لنفسك، وأنت المكلف والمسؤول عن كفرك وليس الله.» ولعلّ أكثر ما يثير الاهتمام في هذا الحوار أن ابن لب واليهودي يتحدثان عن بعضهما ولكنهما لا يتحدثان إلى بعضهما البعض. فاليهودي يرى أن تأكيد الجبرية في الدين الإسلامي حجة له تبرر ولاءه لديانة بني إسرائيل. وبالنسبة إلى ابن لب، فإن اليهودي مجرد كافر آخر مصيره العقاب الإلهي كغيره من الكفار. وفي الواقع فإن ابن لبّ أبعد ما يكون عن فهم الطبيعة الفعلية للتوحيد اليهودي إلى حدّ أنه يشبّه دفاع اليهودي عن عدم إيمانه بأبي لهب - عم النبي محمد الذي عبد الأوثان

ورفض الدخول في الإسلام. (سورة المسد).[37] وبالنسبة إلى ابن لبّ، فإن الدين الحقيقي هو الإسلام الذي جاء به النبيّ محمد وفسره الفقهاء المالكية أمثاله.

نحو توافق ديني على التسامح

لاحظ ت. م. سكانلون T. M. Scanlon أن التسامح موقف محيّر لأنه يحتل مكانة متوسطة بين القبول الكامل وبين المعارضة المطلقة. ورغم أن ممارسة التسامح عادة ما ينظر إليها كبديل أفضل من العنف الطائفي، فهو لا يرقى إلى منزلة الحل المثالي لمشكلة الاختلاف. فمن الناحية العملية، غالبًا ما تؤدي طبيعته غير المحددة بدقة إلى اعتبار التسامح ثاني أفضل بديل ممكن، و»طريقة للتعامل مع المواقف التي نفضّل عدم وجودها ولكنها -مع الأسف- موجودة ولا يمكن التغاضي عنها.»[38] وكما رأينا في الأمثلة التي ناقشها هذا الفصل، فإن رؤية سكانلون النقدية للتسامح كثاني أفضل بديل تتوافق بشكل وثيق مع المبدأ التقليدي للتسامح الديني في الإسلام - فالإسلام ليس وحده في هذا الجانب، ولم يكن أقل تسامحًا من المسيحية أو اليهودية. ومن المشاكل الأخرى المتعلقة بالحجج المستمدة من النصوص المقدسة حول التسامح، أن تلك النصوص تعكس غموض النقاشات النظرية للموضوع - ولهذا السبب، فمن غير المجدي الحديث عن نهج الإسلام أو المسيحية أو اليهودية تجاه التسامح وفقًا للنص المقدس وحده أو بحسب نص معياري آخر فحسب. إذ إنّ التسامح في نهاية المطاف ممارسة على أرض الواقع، مما يعني أن التعبير عن التسامح هو تعبير عن الدين بصبغته المحلية.

(37) نص سورة المسد «تبّت يدا أبي لهب وتبّ * ما أغنى عنه ماله وما كسب * سيصلى نارًا ذات لهب * وامرأته حمالة الحطب * في جيدها حبل من مسد» واستخدم ابن لب مصطلح «ما كسب» إشارة إلى عقيدة الأشعرية التي تقول بالمسؤولية الأخلاقية للإنسان (الكسب)، التي تشكل أساس حجته.

(38) ت. م. سكانلون «صعوبة التسامح» The Diffculty of Tolerance تحرير راجيف بارجافا (نيودلهي، مطبعة جامعة أكسفورد، 1998)، ص. 54-55

وفي هذا السياق، لا بد من الإدراك بأن الخطاب العالمي متعدد الأديان غالبًا ما يتطلب أكثر مما يمكن للتسامح أن يقدمه. وبحسب سيد حسين نصر، فإن «المشكلة الجوهرية التي تفرضها دراسة الدين هي كيفية الحفاظ على الحقيقة الدينية والتشدد التقليدية والبنى العقدية واللاهوتية في ذلك الدين، مع اكتساب المعرفة بالأديان الأخرى وقبولها على اعتبارها سبلاً روحانية صحيحة للتوجه إلى الله.»[39] وما يتحدث عنه نصر في هذه العبارة ليس رؤية للتسامح الديني بحد ذاته بل مفهومًا تحرريًا للتعددية. لم تكن التعددية -مع استثناءات محدودة للغاية- بديلاً يتخذه المسلمون عند التعامل مع الأديان الأخرى، فحتى الصوفيون ممن أظهروا أكبر قدر من الانفتاح والتقبل للمجتمعات الدينية الأخرى، شأنهم شأن أوائل الإسماعيليين، اعتنقوا عادة عقيدة التمام بدلاً من انتهاج التعددية.

أكّدت في مقال نشرته سابقًا أن القرآن يرسّخ الحقوق البشرية التي منحها الله للإنسان وهي حق الحياة والكرامة وحرية الاختيار، كما قال الصوفي الأندلسي محي الدين ابن عربي (توفي سنة 1240 ميلادية). وبهذا فإن مسؤولية المسلم المؤمن متابعة تلك الحقوق وتطبيقها وفقًا للواجب الأخلاقي بالرحمة والالتزام الأخلاقي بالعدالة.[40] يشكّل المفهوم القرآني للحقوق والواجبات الحجة الدامغة والقاطعة على التسامح الديني في الإسلام. إلا أن منح حق ممارسة العبادات لليهودي او المسيحي لا يعني بالضرورة أن على المرء أن يتقبل ديانة الآخر ويعتبرها سبيلاً صحيحًا للوصول إلى الله - بل على العكس، إذ يكفي في ظل مفهوم التسامح ضمان حقوق الأقليات الدينية لتتمكن من ممارسة شعائرها الدينية دون قيود مفرطة، وذلك على الرغم من الاختلاف الكبير حول أسس وركائز معتقداتها.

وإن رغب معتنقو الأديان المختلفة بالعيش معًا دون أن تتخذ موقف المجموعات

---

(39) سيد حسين نصر، مقالات صوفية، 127

(40) طالع كتاب فنسنت كورنيل Practical Sufism: An Akbarian Foundation for a Liberal Theology of Difference، نشرة جمعية محي الدين ابن عربي رقم 36 (2004) ص. 59-84.

المعادية التي تتنافس على نفس المنطقة، فلا بد من التوسع في مبدأ التسامح تجاه بعضنا البعض. وكما يؤكد سكانلون، لا بد للشكل الأكثر وضوحًا من التسامح أن يعبر عن اعترافه بالعضوية المشتركة في المجتمع التي تتجاوز نزاعاتنا - وهو «اعتراف بالآخر وبكونه مخولًا مثلنا تمامًا بالإسهام في تعريف مجتمعنا وصياغة ملامحه.»[41] ويعدّ السعي لتحقيق هذا الهدف مهمة الدراسات اللاهوتية البنّاءة والحوار بين الأديان، ولكن نجاح الجهود مرهون بالإقرار بمطالب محددة لتلك العملية. ففي سياق الإسلام تتضمن تلك المطالب أولًا رفض الأصولية لصالح المرونة المترتبة على السياق المحلي للتقاليد التاريخية الفعلية. ثانيًا، تتطلب هذه العملية تطوير مفهوم الهوية (سواء محلية أم عالمية) التي تتجاوز حدود المجتمعات المذهبية. وفي سياق الفكر الإسلامي، يتطلب تطبيق تلك الرؤية التحررية للتعدد موقفًا إيجابيًا من الابتكار في خدمة الصالح العام - وهو ما يسميه فقهاء المذهب الحنفي بالاستحسان الاستثنائي الذي يتجاوز توجيهات وإرشادات الأسلاف في عصر ما قبل الحداثة. ولكن أكثر المسلمين تحررًا وانفتاحًا قد يترددون قبل اتخاذ خطوة من هذا النوع لأن ذلك قد لا يقتصر على كونه ابتكارًا شرعيًا جديدًا بل ربما ابتعادًا عقديًا عن الدين كذلك. فهل سيتمكن المسلمون من النظر إلى عالم تعددي تجتمع فيه الأديان ووجهات النظر الدينية باعتباره امتثالًا لأمر الله؟ في هذه المرحلة، فإن الله وحده يعلم ما ستكون الإجابة.

---

(41) سكانلون، «صعوبة التسامح» ص. 61

13

الأسس العقدية للتسامح في الإسلام

منظور قرآني

إسماعيل أكار

عن عدي بن حاتم قال: لما نزلت {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ}، عمدتُ إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي فجعلتُ أنظر في الليل، فلا يستبين لي، فغدوتُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرتُ له ذلك، فقال: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار»[1]

أصبح من المألوف في مجال الدراسات الإسلامية أن يُقرأ القرآن كنصّ لا يعترف بدرجة كبيرة من التسامح تجاه وجهات النظر غير الإسلامية؛ سواء كانت دينية أم غير ذلك. وبالنظر إلى الحجج التي يقدمها العديد من المفسرين القدامى والمعاصرين، فإن تلك الرؤية الشائعة لم تأتِ دون مبررات: فعند التركيز على تطبيق مبادئ التسامح – أو غياب تطبيقه- تاريخيًا في المجتمعات الإسلامية التقليدية والمجتمعات المسلمة من خلال مقاربة معاصرة دون الاطلاع على السياق، يسهل الاستنتاج بأن القرآن نصّ لا يعكس مستوىً ملموسًا من التسامح. كما أنه لا يسع المرء الجدال في حقيقة كون كلمة التسامح بحد ذاتها لم تذكر في القرآن، ولكن فيما يخص تلك النقطة، يمكننا قراءة القرآن كنصّ غنيّ بالدقائق التي تشجّع القارئ بكليّتها على التسامح مع الأفراد من أتباع الديانات الأخرى، وبخاصة ديانات التوحيد.

أعتقد أن القراءات الشائعة للقرآن كنصّ يُملي عقيدة التعصب هي قراءات تأثرت بشدة بالمواقف المرتبطة بظروف السياق المحيط بمفسريه. فالقارئ دومًا

(1) 1. محمد محسن خان، «ترجمة معاني صحيح البخاري» The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari (لاهور، كازي – 1983) 3:77.

ما يحمل إلى النص - بوعي أو بغير وعي - العديد من التحيزات والتصورات المسبقة لسياق معين، وعندما يقرأ الشخص القرآن من منظور متحيز فقد يجد بالفعل ما يدعم غرضه وإن لم يكن جزءًا من الأمر القرآني.[2] بعبارة أخرى، وبينما يخاطب القرآن قرّاءه، قد يفترض كل قارئ معنى مختلفًا لنفس النص. كما أن اختلاف الفهم يؤدي إلى تنوع في الرؤية والمنظور تجاه النص، بينما يمنح كل قارئ المعنى الذي يبحث عنه. وهذه المقاربة تجاه القرآن تعتبر واحدة من أكبر التحديات التي تواجه العلماء الذين يعملون على تفسير النص السماوي المقدس. وسأحاول في سياق التعامل مع هذا التحدي دراسة عدد من التعليقات والتفسيرات لآيات تتعلق بالتسامح الديني التي قدمها مختلف العلماء ضمن ظروف وسياقات متنوعة.

فالنص القرآني أكثر تسامحًا مما يظهره العديد من المفسرين القدامى والمعاصرين، إذ إن التسامح الديني - الذي يعرّف بأنه «القدرة على العيش مع أتباع ديانات تختلف عن ديانة الشخص»[3] - يظهر في القرآن لمن يدرس نصوصه بشكل يتجنّب الطرح ضمن الأفكار المسبقة قدر الإمكان. سأناقش الآيات القرآنية المرتبطة بالتسامح الديني من خلال ثلاثة محاور هي: النجاة، والتنوع الديني، والقتال، لنتعرّف إلى كيفية تعامل القرآن مع تلك المحاور الثلاث وكيف يفهمها المفسرون وعلماء القرآن.

وفيما يخصّ النجاة (الخلاص)، سأركّز على الآية 62 من سورة البقرة لمناقشة المعاني المختلفة التي توصل إليها العلماء المسلمون لعبارة واحدة. فعبارة «إن الذين

(2) الخوارج هم الجماعة الأكثر دموية في السنوات الأولى للدولة الإسلامية، التي قامت على أساس نظرية متطرفة من العنف لدى تفسيرها لعدد من الآيات القرآنية بشكل متطرف. لمزيد من المعلومات راجع كتاب إيلي أديب سالم «النظرية السياسية وتأسيس جماعة الخوارج» Political Theory and Institutions of the Khawarij (بالتيمور، مطبعة جون هوبكنز، 1956)

(3) تصف منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) UNESCO التسامح كما يلي: يعني التسامح حرية المرء في التمسك بقناعاته وقبول تمسك الآخرين بقناعاتهم. كما يعني عدم فرض آراء الفرد على الآخرين: ([12] 06/18/http://www.un-documents.net/dpt.htm)

آمنوا» في بداية الآية، وقبل ذكر اليهود والنصارى والصابئين، تعني بالأساس كل من يؤمن بالله أو يسلّم نفسه لله: المسلمون. وتذكر عبارة «إن الذين آمنوا» في القرآن أكثر من مائة مرة في مختلف السور، ولكن أحدًا لا يناقش معناها فيما يخصّ هذه الآية تحديدًا، حيث يفسر العديد من المفسرين العبارة في الآية 62 من سورة البقرة تحديدًا بأنها تشير إلى الكفار والمنافقين، بينما يفسرونها حرفيًا في المواضع الأخرى لتشير إلى المسلمين. فهل يريدون أن يستثنوا إمكانية النجاة للمجموعات الثلاثة الأخرى - أي اليهود والنصارى والصابئين -- من خلال تحريف المعنى البسيط والواضح للعبارة؟

نجاة أتباع الديانات الأخرى

بحسب العقيدة الإسلامية، فإن الله وحده لديه المعرفة المطلقة والسلطة التي ينجو بها البشر، فهو يعرف المؤمنين ويعرف الكافرين. وبالنسبة للمسلمين، فليست هناك طريقة للوصول إلى تلك المعرفة السامية لإدراك من سيكون من أصحاب الجنة ومن سيكتب من أصحاب النار، إذ لم يصل البشر إلى تلك المعرفة حتى يوم الحساب وحينها يعرف البشر من يكون مصيره الجنة ومن مصيره النار. كما لا توجد ضمانة للنجاة حتى للمسلمين، فهناك احتمال بدخولهم الجنة ولكنها ليست مضمونة لمجرد كونهم مسلمين. وبسبب هذا الاعتقاد، يخاف المسلمون من النهاية المجهولة بينما يعيشون في الوقت ذاته أملًا قويًا برحمة الله، متأرجحين بين الخوف والرجاء. فإن لم تكن النجاة مضمونة تلقائيًا للمسلمين، فماذا عن بقية البشر من غير المسلمين إذن؟

هناك اختلاف بين علماء الإسلام حول ما إن كان من الممكن أن يدخل غير المسلمين الجنة. فمن ناحية، يرى خالد أبو الفضل أن النجاة ودخول الجنة ممكن لأتباع الديانات الأخرى بقوله: «على الرغم من أن القرآن يؤكد بوضوح أن الإسلام هو الحقيقة الدينية الوحيدة ويطلب من البشر كافة الإيمان بمحمد

نكاتم للرسل والأنبياء، فإنه لا ينفي تمامًا إمكانية وجود سبل أخرى للنجاة.»[4] ويؤكد أبو الفضل مشروعية هذا الاستنتاج بناء على قراءة الآية 62 من سورة البقرة.[5] ولكن العديد من علماء القرآن المسلمين لا يتفقون معه، بل يرون أن «أحدًا لا يسعه الاستنتاج بأن تلك الآية تعني إن الإيمان بالنبيّ محمد ليس مطلبًا إجباريًا للخلود في الجنة.»[6] وسنناقش فيما يلي بالتفصيل الآية موضوع المناظرة بين أبي الفضل والعلماء الآخرين.

فالآية 62 من سورة البقرة تذكر أربع مجموعات من البشر (المسلمون واليهود والنصارى والصابئون[7]) جنبًا إلى جنب، لتقول بأن من آمن بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات فلا يصيبهم خوف ولا حزن. وبهذا تبيّن الآية إمكانية نجاة أتباع الديانات الأخرى ودخولهم الجنة:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سورة البقرة، الآية 62)[8]

تتباين تعليقات المفسرين حول تلك الآية بشكل واضح سواء بين مفسري القرآن الأوائل أو المعاصرين، فليس هناك إجماع على معنى الحكم الوارد في الآية. وفيما يعدّل المفسرون القدامى المعنى الحرفي ويستخدمون قاعدة النسخ لرفض

(4) خالد أبو الفضل «مكانة التسامح في الإسلام» The Place of Tolerance in Islam (بوسطن، مطبعة بيكون، 2002) ص. 17

(5) الآية 59 من سورة المائدة تعبّر عن الفكرة الأساسية ذاتها باختلاف بسيط.

(6) علي أونال، Ali Unal «ترجمة القرآن للإنجليزية مع هوامش التفسير» The Qur'an: with Annotated Interpretation in Modern English (سومرست، نيوجرسي: ذا لايت، 2006)، ص. 44

(7) الصابئة، أو الصابئون، هم أتباع ديانات التوحيد من غير أهل الكتاب (اليهود والنصارى). وفي الآية 59 من سورة المائدة يذكر الصابئون كأتباع أحد ديانات التوحيد إلى جانب اليهودية والمسيحية.

(8) ترجمات الآيات القرآنية للمترجم عبدالله يوسف علي «معاني القرآن الكريم» The Meaning of the Holy Qur'an (نيويورك: مؤسسة Tahrike Tarsile Qur'an، 2004)، ومحمد أسعد «رسالة القرآن» The Message of the Qur'an (واتسونفيل، كاليفورنيا، ذا بوك فاونديشن، 2003) بالإضافة إلى ما قمت به من مراجعة لبعض الترجمات.

إمكانية نجاة اليهود أو المسيحيين أو أتباع الديانات الأخرى، يتخذ المسلمون المعاصرون في الأغلب منهجًا أكثر انفتاحًا في تعاملهم مع الآية وتفسيرها فيما يتعلق بالتسامح. فهم يقبلون معناها الحرفيّ مؤكدين أن جميع المجموعات المذكورة فيها لديها فرصة متساوية للنجاة ودخول الجنة.

ومن أبرز نقاط الجدل حول تلك الآية، عبارة» إن الذين آمنوا» التي تبدأ بها، التي تعني المؤمنين حرفيًا وتشير إلى المسلمين. وعلى الرغم من ذلك، يتجاوز العديد من قدامى المفسرين المعنى الحرفيّ ليفسروا «الذين آمنوا» على أنها إشارة إلى المنافقين، رغم وجود عدد من المفسرين القدامى والعلماء المعاصرين ممن يفسرونها بأنها تعني المسلمين. وهاتان المقاربتان المختلفتان حول النص ذاته والعبارة نفسها يخلصان إلى نتيجتين مختلفتين من الناحية العقدية فيما يتعلق بنجاة أتباع الديانات الأخرى.

يستخدم مارمادوك بكثال Marmaduke Picthall، أحد مترجمي القرآن المعاصرين، مصطلح «الذين آمنو» للإشارة إلى المسلمين، كما يضيف ملاحظات توضيحية للعبارة عند ذكرها في آيات مماثلة كالآية 17 من سورة الحج والآية 59 من سورة المائدة (مبيّنًا أن الإيمان المقصود هو الإيمان بما نزل على النبي محمد في العبارة «آمنّا بالله وما أنزل إلينا»). ومن خلال إضافة تلك الملاحظات، يضع بكثال المجموعات الأربعة في خانة واحدة من حيث مكانتهم عند الله. أما محمد أسعد ويوسف علي فيوضحان عبارة «الذين آمنوا» بشكل أكبر: فهما يربطان المؤمنين مباشرة بالقرآن. ويذكر محمد شاكر «الذين آمنوا» دون أية إضافات أو إيضاحات أخرى.[9]

وكما ذكرت آنفًا، يترجم علماء القرآن المعاصرون الآية كما هي، دون إضافة أي شيء إلى معناها الحرفي. كما أنهم لا يدخلون إلى ترجماتهم أي حكم يتعلق بمصير أتباع الديانات الأخرى يوم الحساب. إلا أن غالبية المفسرين القدامى

(9) عد للآية 62 من سورة البقرة في كل ترجمة

لا يعتبرون تلك المجموعات الأربعة فئة واحدة ويرفضون إمكانية نجاة أتباع الديانات الأخرى ودخولهم الجنة، فهم إما يفسرون الآية 62 من سورة البقرة بما يخالف معناها الواضح أو يستخدمون قاعدة النسخ لنفي المعنى الحرفيّ، مغيّرين بذلك معنى الآية.

يروي الطبري رحلة سلمان الفارسي، وهو صحابي غير عربي من صحابة الرسول محمد، من العبودية إلى الحرية. حيث يسأل سلمان النبيّ محمدًا عن أولئك المقيمين خارج مجتمع المسلمين في المدينة ويؤمنون بالله واليوم الآخر وينتظرون بعثة النبي الجديد ولكنهم لم يقبلوا النبي محمدًا كرسول إليهم بعد. حينها يعطيه الرسول إجابة سلبية عن نجاة هؤلاء مما يحزن سلمان. وبعد فترة، تنزل الآية 62 من سورة البقرة على النبي محمد، التي تصرّح، وفقًا للطبري، بأن أتباع الأديان الأخرى المذكورين في الآية لديهم فرصة للنجاة والخلود في الجنة ضمن شروط معينة، ولكنه لا يتردد في استخدام قاعدة النسخ في تفاسيره اللاحقة.

وكما هو شائع لدى الطبري، فإنه يقتبس عددًا من الآراء حول موضوع معيّن، حيث يذكر تفسيرًا آخر لابن عباس للآية 62 من سورة البقرة يقول فيه: «إن إمكانية النجاة في هذه الآية كانت تشمل اليهود والنصارى والصابئين قبل نزول الآية 85» من سورة آل عمران، التي تؤكد «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ». ويخلص الطبري إلى القول بأن هذه الآية تنسخ الآية 62 من سورة البقرة[10] لتنفي إمكانية نجاة أتباع الأديان الأخرى من خلال قاعدة الناسخ والمنسوخ. إلا أن عددًا من المفسرين الأوائل كانوا قد وضعوا تلك القاعدة للتوفيق بين ما اعتبروه تناقضًا في النصوص المقدسة، وهو ليس أمرًا ورد في القرآن ولا في الأحاديث النبوية، بل إنتاج علماء المسلمين في القرون الأولى من الإسلام. كما لا يوجد إجماع على الآيات

(10) محمد بن جرير الطبري، «جامع البيان عن تأويل القرآن» (القاهرة، دار المعارف)، 1950، 2:143-155.

المنسوخة وقاعدة النسخ ذاتها، التي بقيت محور جدال ومناظرة.[11]

ويعتبر الزمخشري أن معنى «الذين آمنوا» في بداية الآية 62 من سورة البقرة يشير إلى المنافقين ممن نطقوا الإيمان بألسنتهم ولم تقرّ به قلوبهم، مضيفًا في تفسير آخر عن عبارة ثانية في نفس الآية (من آمن بالله) أنها تشير إلى من يعتنق الإسلام تاركًا اليهودية أو النصرانية أو بعد أن كان صابئًا، بمن في ذلك المنافقون.[12] ويؤكد الزمخشري على أن الإيمان بالله واليوم الآخر وعمل الصالحات هي أعمال تحسب حصرًا للمسلمين، وإلا فلن تكون لغيرهم فرصة للنجاة في الآخرة.

أما الرازي فيفسّر عبارة «الذين آمنوا» بأنها تتحدث عن المؤمنين الحقيقيين من المسيحيين قبل بعثة النبي محمد، ومنهم الراهبان بحيرى وورقة. ويضيف الرازي تفسيرًا مثيرًا للجدل لهذا الجزء من الآية، إذ يقول بأن كلمة المؤمنين في تفسيره قد تشير إلى المنافقين كذلك، ليذكر مقاربة أوسع بكثير عن سفيان الثوري: «تمثل العبارة الأولى في الآية المؤمنين الحقيقيين في الفترة التي سبقت الإسلام، بينما تمثل عبارة «والذين هادوا»[13] المؤمنين الحقيقيين في المستقبل، أي بعد الإسلام.»[14]

ويرى مفسر آخر، وهو البيضاوي، أن عبارة «الذين آمنوا» تعني أولئك الذين أعربوا عن الإيمان بألسنتهم هم المنافقون، ولكنه يعلق على التركيبة المماثلة في

(11) للتفاصيل، انظر جون بيرتون John Burton «تأويل الآية 106 من سورة البقرة ونظرية النسخ: مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية 48، العدد 3 (1985) ص. 452-469، و كتاب أ. ريبين A. Rippin: «ألزهري، نسخ القرآن ومشكلة نصوص التفسير المبكرة» Al-Zuhri, 'Naskh al- Qur'an' and the Problem of Early "Tafsir' Texts نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية 47، العدد 1 (1984) الصفحات 22-43.

(12) محمود بن عمر الزمخشري «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل في القرآن الكريم» (بيروت، دار الكتاب العربي، 1947) 1:146.

(13) تترجم هذه العبارة عادة إلى «من اتبع الدين اليهودي» وهي تشير بالأساس إلى اليهود وليس إلى المسلمين.

(14) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (القاهرة، المطبعة المصرية، 1934-1962) - 3:103-105.

جملة «من آمن بالله» في الآية 62 من سورة البقرة بأنها تعني «المؤمنين» ممن يؤمنون بالله وبالنبي محمد. يصف هذا التفسير الخطوة الأولى لاعتناق الإسلام، ولهذا فالتفسير يعني أن المسلمين وحدهم هم المرشحون للنجاة يوم القيامة.[15] ولا يعطي البيضاوي في تفسيره أية فسحة لأتباع الأديان الأخرى ليأملوا بالخلاص.

وكما هو الحال في تفسير الطبري، يتحدث ابن كثير في تفسيره عن رحلة سلمان الفارسي نظراً للعلاقة بين نزول الآية 62 من سورة البقرة وسؤال سلمان للرسول. ويتجاوز ابن كثير المعنى الواضح لتلك الآية مقدمًا تفسيرًا أضيق من الآية نفسها عبر تطبيق قاعدة الناسخ والمنسوخ. ووفقًا لابن كثير، لم يعد هناك أي سبيل آخر إلى الله بعد بعثة النبي محمد، فكل السبل الأخرى أصبحت غير مقبولة بوصول الإسلام. فأتباع موسى كانوا مقبولين إلى أن بعث يسوع، وكان المسيحيون مقبولين إلى حين بعثة محمد، وليس هناك دين ولا سبيل آخر بعد رسالة محمد خاتم الأنبياء والمرسلين. ولكن نظراً لأن الآية 85 من سورة آل عمران تقول إن الله لن يقبل دين يسوع وموسى بعد ذلك، يستنتج ابن كثير بأن هذه الآية تنسخ الآية 62 من سورة البقرة وتلغي أحكامها، وبهذا فإن من يبتغي ديناً غير الإسلام سيخسر في الحياة الآخرة.[16]

ويتحدث المفسر الطبرسي عن احتمالات مختلفة للمؤمنين واليهود والمسيحيين والصابئين معًا، إذ يذكر الخلاف بين علماء المسلمين حول وصف تلك المجموعات الأربعة الواردة في الآية. وفي تفسيره، يقول الطبرسي أن عبارة «من آمن بالله» في الآية تشير إلى اليهود والمسيحيين والصابئة ولكنها قد تشير إلى المسلمين كذلك. وبخلاف العديد من العلماء الآخرين، يفسر الطبرسي العبارة التي تستهل بها الآية بأنها يمكن أن تشير إلى المسلمين، ولا يرى بأنها تعني المنافقين كغيره من المفسرين الأوائل. وبقبوله للقول بنسخ تلك الآية بنزول الآية 85 من

(15) القاضي البيضاوي، «أنوار التنزيل» (إسطنبول، 1868-1869)، 3:352.

(16) إسماعيل بن عمر بن كثير، «تفسير القرآن العظيم» (الجيزة، مؤسسة قرطبة، 2000) – 1:430-434.

سورة آل عمران، فإن الطبرسي لا يعتبر بأن الفئات الأربعة تعامل على قدم المساواة[17]، مفسّرا بذلك نسخ الآية 62 من سورة البقرة بتفسير مماثل لما قدّم الطبري.

وكما رأينا، فإن اختلاف التفاسير القديمة لعبارتي «إن الذين آمنوا» و «من آمن بالله» في الآية 62 من سورة البقرة ينبع من اختلاف الآراء حول إمكانية نجاة أتباع الديانات الأخرى؛ أي اليهود والمسيحيين وأتباع ديانات التوحيد الأخرى. وإلى جانب هذه المقاربة التفسيرية، جاءت قاعدة الناسخ والمنسوخ لتكون عقبة أخرى، إذ يقول معظم المفسرين الأوائل بأن الآية 85 من سورة آل عمران تنسخ الآية 62 من سورة البقرة. ولننتقل الآن إلى ما يقوله المفسرون اللاحقون في تفسير الآية 62 من سورة البقرة.

بحسب المفسر الشوكاني، الذي عاش في القرن التاسع عشر، تشير عبارة «إن الذين آمنوا» إلى المنافقين لأنهم مذكورون إلى جانب اليهود والنصارى والصابئين، مبيناً أن عبارة «من آمن بالله» تصف من آمن بالنبي محمد. فالإيمان بالنبي محمد هو الإيمان بما نقله إليه الملك جبريل من وحي، حيث أخبره جبريل بأن أركان الإيمان بالنسبة للمسلمين هي الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر. ولهذا فإن الشوكاني يرى بأن عمل الصالحات دون إسلام أمر لا طائل منه[18]، فعمل الخير دون الإيمان بدين المسلمين لن ينجي المرء يوم الحساب، حيث لا بدّ أن تقوم الأعمال الصالحة على أساس صحيح من الإيمان وإلا كانت غير ذات قيمة أمام الله. وبهذا يتجاوز الشوكاني المعنى الحرفي للآية ويفسرها من منطلق الرؤية الواسعة لخلفية الدين الإسلامي.

أما الألوسي، وهو مفسر آخر عاش في القرن التاسع عشر، فيقول إن الآية 62 من سورة البقرة تذكر صنفين من المؤمنين يختلف كل منهما عن الآخر. وكما

(17) أبو الفضل ابن الحسن الطبرسي، «تفسير جوامع الجامع» (قم: المؤسسة، 1997)- 1:111

(18) محمد بن علي بن محمد الشوكاني «فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير» (المنصورة، دار الوفاء، 1994) - 1:156-158

قال سفيان الثوري، يرى الألوسي أن العبارة الأولى في الآية تشير إلى من آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم - أي إلى المنافقين، بينما تشير العبارة الثانية إلى جميع المسلمين المخلصين ومن تاب من المنافقين، وإلى اليهود والنصارى الذين ماتوا على دينهم الحق قبل فساده. ويقول في تفسيره إنّ الصابئين هم الذين ساروا على السبيل الحق ولكنهم ماتوا قبل بعثة النبي محمد.[19]

ويفسر محمد عبده، وهو أحد مفسري القرآن في القرن العشرين، بداية الآية 62 من سورة البقرة قائلًا إنّ «الذين آمنوا» هم المسلمون الذين يؤمنون بالنبي محمد ورسالته في هذا العالم، وسيتبعونه يوم الحساب، حيث يرى أن المسلمين والمؤمنين الآخرين المذكورين في تلك الآية هم من الفئة ذاتها، معتقدًا بأن المسلمين واليهود والنصارى والصابئين وصف واضح لأتباع تلك الأديان. كما يفسر العبارة الأخرى المماثلة في الآية «من آمن بالله» على أنها بدل للعبارة الأولى في وصف المؤمنين، إذ يعتبر عبده أن المجموعتين المذكورتين في تلك الآية من المسلمين، دون أن يفرق في المعنى بين «الذين آمنوا» و «من آمن بالله» كما فعل العديد من المفسرين الأوائل. ويضع عبده المسلمين واليهود والنصارى والصابئين في الموضع ذاته من حيث موقف الله منهم إن كانوا مؤمنين حقًا بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات، وأوضح فكرته مستشهدًا بمبدأ العدل بأن الله لا يغيّر موقفه تجاه من خلق، فهو مصدر العدالة، وهو العدل الذي يفيض برحمته على كل من خلق، ولا يمكن لأحد أن يمنعه من ذلك.[20] وبهذا فإن لدى عبده منظورًا أوسع من المفسرين الأوائل حول إمكانية دخول أتباع الديانات الأخرى للجنة، مستندًا بذلك إلى عدالة الله ورحمته.

ووفقًا للعقيدة الإسلامية السائدة، فإن الجنة والنجاة غير مضمونة لأي

(19) محمد بن عبدالله الألوسي، «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم» (القاهرة، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، 1960)، 1:381-384

(20) محمد عبده، «تفسير القرآن الحكيم» والشهير باسم «تفسير المنار» (القاهرة، دار المنار، 1906-1935) - 1:333 - 339.

أحد - حتى للمسلمين - دون رحمة الله. فرحمة الله مبدأ رئيس ومطلب أساسي للنجاة، ولا مانع لرحمة الله إن أراد لرحمته أن تشمل اليهود والنصارى والصابئين نظرًا لسلامة إيمانهم ولأعمالهم الصالحة. وبحسب الآية 62 من سورة البقرة، فالرحمة الإلهية تتماشى مع الإيمان السليم والعمل الصالح مهما كانت التسمية في الدنيا. ولكن الله يطلب من المسلمين في القرآن اتباع خاتم رسله محمد[21]، وهذه هي إرادة الله للمسلمين، حيث لا يمكنهم كمسلمين إنكار نبوّة محمد وعليهم شهادة أن محمدًا رسول الله. ولكننا في معرض الحديث عن غير المسلمين ممن تنطبق عليهم الآية 62 من سورة البقرة. فهناك آية أخرى، هي الآية 64 من سورة آل عمران، التي تدعو اليهود والنصارى إلى كلمة سواء: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ.» ويمثل ذلك تأكيدًا لأهمية الإيمان بوحدانية الله، فالرسول محمد يؤكد على أن الإيمان بالله هو سبيل النجاة والخلود.

وتذكر بعض الأحاديث النبوية أن الإيمان السليم يؤدي بصاحبه إلى الجنة، ومنها الحديث: «مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ».[22] وعن أبي ذر أن رسول الله قال:

«أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي فَأَخْبَرَنِي، أَوْ قَالَ بَشَّرَنِي، أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ.»[23]

ومن المثير للاهتمام أن المفسرين لا يذكرون تلك الأحاديث النبوية أو يضعونها بالاعتبار لدى تفسيرهم للآية المذكورة.

إذن، فالمؤمنون واليهود والمسيحيون والأتقياء من أتباع الأديان الأخرى ممن يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات في الدنيا لا خوف عليهم في الآخرة وسيلقون جزاءهم من الله: إنها رسالة للجميع نزلت في آخر الكتب

(21) القرآن الكريم، الآية 31 من سورة آل عمران: «قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

(22) بدر الدين العيني، «شرح سنن ابن داوود»، (الرياض، مكتبة الرشد، 1999) - 6:351

(23) البخاري، «صحيح البخاري»، كتاب الجنائز، ص. 23

السماوية، وهو القرآن. وهنا تجب الإشارة إلى نقطتين بالغتي الأهمية: الإيمان بوحدانية الله واليوم الآخر، وعمل الصالحات في الحياة الدنيا. حيث ينبغي أن يترافق المعتقد والممارسات معًا في حياة الإنسان الذي يأمل بالنجاة في الآخرة، إذ إن هذين الجانبين هما السببان الرئيسان لخلق الله للبشر، وهما القاعدتان الأساسيتان لمن أراد التطلع إلى النجاة والفوز.[24] وإذا ذكر المسلم باستمرار أن النجاة ممكنة برحمة الله للمؤمنين الموحدين مهما كان دينهم، فسيولي أتباع الديانات الأخرى مزيدًا من التسامح في المجتمعات التي تتسم بالتنوع.

السلوكيات المتسامحة في المجتمعات المتنوعة

رغم ما يقرره القرآن بأن الإسلام هو خاتم ديانات التوحيد السماوية، فإنه يقبل المجموعات الدينية الأخرى ويعتبرها مكونات مختلفة للبشرية. ويصف القرآن نفسه بأنه كتاب الهدى «ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (سورة البقرة، الآية 2)[25]، كما يشجع المؤمنين على طلب الهداية من الله: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (سورة الفاتحة، الآيات 7-6). ففي تلك الآية يشدّد القرآن على وجود سبيل قويم وآخر ضال[26]، إذ يدعو الناس لاتباع الصراط المستقيم دون تجاهل «الآخرين» الذين ينتقدهم ولكنه لا يجبرهم على الإيمان بتعاليم القرآن. وبهذا يصرّح القرآن برسالته تاركًا القرار للناس بشكل فردي.

وإن كان القرآن سيأمر أحدًا بإكراه الآخرين على اعتناق معتقد بعينه، لكان الأجدر نزول الوحي بذلك الأمر على النبيّ محمد، إلا أن القرآن يخبر محمدًا أنه

---

(24) تؤكد سورة العصر كذلك على هذين الجانبين، أي أهمية الإيمان والعمل الصالح للفوز والنجاة في الآخرة.

(25) لمزيد من التفاصيل راجع الآيات القرآنية 138 من سورة آل عمران، 52 من سورة الأعراف، 1 من سورة النمل، 9-10 من سورة الإسراء، 57 من سورة يونس، 1 من سورة لقمان، 23 من سورة الزمر

(26) من الملفت أن الآية 69 من سورة العنكبوت تذكر كلمة «سبلنا» بصيغة الجمع «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»

ليس إلا رسول الله للبشر «فذكّر إنما أنت مذكّر» (سورة الغاشية، الآية 21)، وبأنه لا سلطة له عليهم بإجبارهم على الإيمان «لست عليهم بمصيطر» (سورة الغاشية، الآية 22). فالرسول مأمور بتبليغ الرسالة بالشكل المناسب ولكن عليه أن يترك الاختيار للناس، وللفرد حق اختيار سبيله - وفقًا لنصوص القرآن - ولا يحقّ لأحد أن يكرهه على الإيمان أو الكفر. وعندما تمنى محمد أن يعتنق أحد كبار مكة الإسلام، على سبيل المثال، أوحى الله إليه بالآية: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ» (سورة القصص، الآية 56). وبهذا نرى أن حتى النبي محمد لا سلطة له على الناس ليدينوا بالإسلام، وبهذا فإن على المسلمين تقبل أتباع الديانات الأخرى كما هم.

ويؤكد القرآن أن التنوّع والاختلاف جزء من سنة الله في الأرض وغايته من الخلق:[27] «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (سورة الحجرات، الآية 13). كما تبيّن الآية التالية أن الله أراد خلق الناس في مجتمعات ذات سمات متنوعة: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ». (سورة المائدة، الآية 48). فهاتان الآيتان تدعمان بشكل صريح التنوع الأخلاقي والتسامح بين أفراد المجتمعات المختلفة، إلى جانب كون القرآن لا يقتصر على قبول الاختلاف والتنوع بل يتوقعهما كسمة طبيعية في المجتمعات البشرية. «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»(سورة المائدة، الآية 48).

وفي ظل هذا التنوع المجتمعي، يدعو القرآن الأتقياء إلى السلام: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا «(سورة الفرقان، الآية 63). فالآية تدعو إلى التسامح الذي يدعم إرساء السلام بين الناس. وبدلًا من الخوض في النزاعات والصراع، يطلب القرآن من المسلمين الأتقياء أن يكون التسامح منهجًا ومبدًا أساسيًا لحياتهم:»وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ

(27) خالد أبو الفضل، «التسامح في الإسلام» Tolerance in Islam ص. 16

وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (سورة الفرقان، الآية 72). فالمؤمنون الأتقياء يبتعدون عن اللغو والكلام السيء كما تصوّرهم الآية: «وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (سورة القصص، الآية 55).

ووفقًا لتلك الآيات، يفترض بالمسلمين إبداء الاحترام والتقدير تجاه جماعات البشر المختلفين عنهم في حياتهم اليومية. ولاتباع تعاليم الدين، فإن على المسلم اتخاذ أعلى درجات التسامح بينما يعلّم الناس الإسلام، وهو أمر الله الذي نزل به القرآن على النبي محمد: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (سورة النحل، الآية 125). وإلى جانب هذا الأمر، فقد أرسل الله نبييه موسى وهارون إلى فرعون الذي يدّعي الربوبية إلا أن الله أمرهما بالتعامل اللين والتسامح:»فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا «(سورة طه، الآية 44) رغم ما يدعيه فرعون «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ»[28] (سورة النازعات، الآية 24). ويطلب الله من رسوله التعامل مع الطغاة بالتسامح لأنه كرّم كل البشر:» وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (سورة الإسراء، الآية 70)، مما يعني ضرورة التعامل الكريم مع كل شخص مهما كان دينه أو معتقده.

ويصل القرآن إلى التسامح حتى مع الكفار ومنع العنف ضدّهم ما لم يهاجموا مجتمع المسلمين «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (سورة الأعراف، الآية 199). وتوجد سورة بكاملها توضّح كيفية التعامل مع الكافرين من ناحية التسامح الديني:

«قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ - لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ - وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ - وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ - وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ - لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (سورة الكافرون، الآيات 6-1)

(28) يعدّ الشرك في العقيدة الإسلامية أكبر الكبائر، والذنب الذي لا يغفره الله. راجع الآيات القرآنية 68 من سورة الفرقان والآية 151 من سورة الأنعام.

تتحدث سورة الكافرون بشكل واضح وصريح عن أن لكل فرد حرية المعتقد[29]، مضيفة بأن القرآن يوصي المسلمين بعدم إهانة من يعبد آلهة آخرين كي لا يستفزوهم ليتطاولوا على الله: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ (107) وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (سورة الأنعام، الآيات 108-107). كما أن الإكراه منهيّ عنه في الدين الإسلامي بموجب نصّ الآية التالية: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (سورة البقرة، الآية 256) التي تلخص جوهر التسامح القرآني تجاه الجماعات الأخرى كافة.

ومن شبه المستحيل العثور على أساس قرآني يبرر تعصب المؤمنين ضد أتباع الديانات الأخرى، ولكن الباحث عن دليل يناقض النص القرآني قد يجد ضالته وما يدعم ادّعاءه في الآراء التي تنزع من سياقها أو تلك التي تعارض صراحة الرسالة العامة للقرآن. فقد نزل الوحي القرآني بشكل تدريجي، ولهذا من الأفضل التعامل معه ككلّ متكامل، إلا أن التسلسل الزمني لآيات القرآن يمكن أن يتيح مقاربة مناسبة للمفسرين الراغبين في تطبيق قاعدة الناسخ والمنسوخ على آية ما أو عدد من الآيات التي لا تتناسب مع فكرهم وما يرغبون بإثباته. ويقول ابن حزم إنّ هناك 114 آية تتحدث عن التسامح في بدايات الإسلام، ولكنها جميعًا نسخت بآية السيف: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ» (سورة التوبة، الآية 9).[30]

إن لجميع الآيات الواردة في القرآن حاليًا معنى وتوجيها للمسلمين، ولهذا فمن غير المنطقي القول بأن الآيات المتعلقة بالتسامح والتنوّع والسلام نسخت جميعها بآية واحدة لاحقة. ويجب تفسير الآيات المتعلقة بالقتال إلى جانب تلك المتعلقة بالتسامح، لأن مسألة النسخ لا تبطل الآيات القرآنية، بل هي مجرد وسيلة

(29) من المؤسف أن عددًا من المفسرين الذين لا يرغبون برؤية تسامح القرآن تجاه الكفار يطبقون قاعدة الناسخ والمنسوخ.

(30) ابن حزم الأندلسي، «الناسخ والمنسوخ» (بيروت، دار الكتب العلمية، 1986) - ص. 12-21.

لتفسير القرآن وينبغي أن تبقى في تلك المكانة.[31]

عقيدة القتال

بشكل عام، لا بد أن يكون الجهاد في سبيل الله ذا مبرر دفاعي لا هجومياً: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»(سورة البقرة، الآية 190). ولدى تفسير تلك الآية مع الآيات المتعلقة بالتسامح الديني، يظهر أن مجتمع المسلمين مأمور بالدفاع عن نفسه ضد المهاجمين، إلا أن ذلك لا يعني تصريحاً لهم بالهجوم على غير المسلمين تحت ذريعة اختلاف المعتقد، فالدفاع عن النفس (بالمعنى الأوسع للكلمة) هو ما يصرّح للمسلمين بالحرب. كما أن تلك الآية تأمر المسلمين بالتزام العدالة وعدم الظلم حتى وهم يدافعون عن أنفسهم.

كما أن الآيات 193-192 من سورة البقرة، والآية 39 من سورة الأنفال تؤكد أن على المسلمين قبول توقّف الطرف المهاجم عن القتال أو استسلامه: «وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (سورة البقرة، الآية 191). ويصلح الأمر الوارد في الآية «وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ» فقط في سياق القتال المستمر وبناء على فهم لوصف «الذين يقاتلونكم» بأنهم المعتدون أو الظالمون (لتكون حرب التحرير حرباً في سبيل الله»)[32].

ولا تشجع الآية 191 من سورة البقرة المسلمين على اتخاذ موقف هجومي تجاه جماعات المؤمنين بالأديان الأخرى دون مبرر، إلا أن واحدة من أولى الغزوات

(31) عبد العزيز ساتشدينا Abdulaziz Sachedina «القرآن والأديان الأخرى The Qur'an and Other Religions» ضمن «The Cambridge Companion to The Qur'an» تحرير جين دامين ماكوليف Jane Dammen McAuliffe (نيويورك، مطبعة جامعة كامبريدج، 2006) ص. 301.

(32) يترجم م. شاكر عبارة «ولا تعتدوا» في الآية بعدم البدء بالعدوان. م. هـ. شاكر، ترجمة القرآن الكريم (إلمهيرست، نيويورك: مؤسسة Tahrike Tarsile Qur'an، 1983)

التي شنّها النبي محمد هاجمت قافلة في أثناء سيرها نحو وجهتها، وهو حدث يسجّله القرآن في الآيات التالية:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (216) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا» (سورة البقرة، الآيات 216-218)

ولا بدّ هنا من تفسير تلك الآيات ضمن سياقها الصحيح - ففي ذلك الوقت كان النبي محمد قد أرسل صحابته لتفقّد القافلة وليس لمهاجمتها. إلا أن مجموعة صغيرة من جيشه، وهم ثمانية من الجنود المسلمين، قتلوا واحدًا من التجار واحتجزوا بضاعة القافلة رغم أنه لم يصدر أمر قرآني أو نبوي بذلك. ولم تكن بين المسلمين وأهل مكة حينها اتفاقيات تجارية، ولكن نتيجة ما فعله جيش المسلمين لم يتناسب مع الرؤية القرآنية العامة. ونرى في هذه الآية مقارنة مثيرة للاهتمام بين إساءة التصرف من جانب المسلمين وبين العنف الذي لقوه على أيدي أهل مكة سابقًا، بقول الله إن الفتنة أكبر من القتل. وبهذا فقد قتل المسلمون تاجرًا دون قيام حرب معلنة، لتكون هذه الآية والحدث الذي نزلت فيه تمثل أدلة مناسبة للقارئ الذي يبحث عمّا يخالف التسامح في القرآن.

ومن الآيات الأخرى التي تتحدث عن الجهاد في سبيل الله:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (سورة الانفال، الآية 39)[33]

وكما أوضحت العديد من الآيات الأخرى، تأمر هذه الآية المسلمين بقتال

(33) توجد الآية باختلاف بسيط في سورة البقرة، الآية 193: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»

من يثير الفتنة والظلم ولا تأمر بالقتل لمجرد اختلاف الدين والمعتقد، فهذا أمر مؤقت لرفع الظلم وإخماد الفتنة، ولكن على المسلمين السعي للسلام والهدنة إن لم يكن هناك ظلم واقع عليهم. إلا أن البعض يعتبر آيات القرآن دليلًا دامغًا على ضرورة قتال الكفار لإخضاعهم لحكم المسلمين، ولا يهتمّون بشرط القتال بالقدر الذي يركزون على الأمر به.

ويرى ابن تيمية أن شنّ الحرب على الكفار فرض على المسلمين حتى في حال عدم وقوع الظلم عليهم، ولا لسبب سوى لكونهم غير مؤمنين، حيث يدعم رأيه ذلك بالحديث النبوي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله»[34]. كما يشدد على هذا الرأي في السياق السياسي مؤكدًا أن المهمة الأساسية للدولة الإسلامية هي الحفاظ على النظام من خلال الإجبار على اعتناق الإسلام، بحيث يكون ذلك الإجبار بالطريقة الصحيحة: أي بتطبيق شريعة الله.[35] وهذا الفهم هو ما يؤدي إلى نشوء نهج متعصب بين المسلمين تجاه أتباع الديانات الأخرى.

ويفسّر سيد قطب، وهو أحد المفسرين المعاصرين، الآية 39 من سورة الأنفال باتجاه مماثل مبينًا أن الهدف الأسمى للدولة الإسلامية هو إحلال «سيادة الله» على العالم أجمع. ولكن تفسيره لا يتناسب تمامًا مع بقية الآيات القرآنية، بل يسبب ظهور منظور جدلي تجاه أتباع الديانات الأخرى فيما يتعلق بالشؤون الإدارية. فما هو التفسير الصحيح لسيادة الله؟ وأي جماعة من المسلمين هي الأصح؟ وأية مدرسة شرعية أو عقدية تشير إليها عبارة «سيادة الله»؟[36] وعلى الجانب الآخر، لا يوجد في القرآن أية آيات تسعى لجعل العالم

(34) أبو داوود، سنن أبي داوود، الزكاة، 1

(35) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، «السياسة الشرعية» (الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية، 1997) ص، 178-168

(36) سيد قطب، «في ظلال القرآن»، (بيروت، دار الشروق، 1973-1974) - 399:3-403.

كله مسلمًا[37]، بل على العكس، فالآية القرآنية تقول»وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ» (سورة يوسف، الآية 106).

وبحسب الآية 39 من سورة الأنفال، فإن تحقيق الحرية الدينية وإزالة القيود التي تفصل الفرد عن الله هي الأسباب المشروعة الوحيدة لشنّ الحرب:

إذا كانت لدينا كبشر مسؤولية من هذه الناحية، فإنها مسؤوليتنا المتمثلة في إزالة العقبات. ولكن إذا ضمنت الدولة حرية الدين والمعتقد بموجب قوانينها ودستورها ضمن سيادة القانون، فعندها لا تمارس الضغوط على الناس لاعتناق دين معيّن.[38]

وبينما يسمح القرآن بالحرب لمنع انتشار الفوضى، إلا أنه لا يقرّ قيام الحرب لإجبار أتباع الديانات الأخرى على اعتناق الإسلام أو لإخضاع العالم أجمع ليكون تحت سيطرة دار الإسلام.[39] ولمعرفة الغاية العامة للآيات القرآنية، لا بد من الاطّلاع على السياق الذي نزلت فيه الآية. فالآيات التالية، على سبيل المثال، تبدو كأنها تحث المسلمين على قتال أهل الكتاب من اليهود والنصارى:

«قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (سورة التوبة، الآية 29)

فقد نزلت هذه الآية على النبي محمد عندما دخلت الإمبراطورية البيزنطية في اتفاق مع المسيحيين الغسانيين بهدف القضاء على دولة المسلمين في المدينة.

---

(37) علي بولاج، الجهاد في «الإرهاب والهجمات الانتحارية: منظور إسلامي» Terror and Suicide Attacks: An Islamic Perspective تحرير إرغون كابان Ergun Capan (سومرست، نيوجيرسي: ذا لايت، 2004) - ص. 56

(38) ذات المصدر، ص. 57

(39) إسماعيل بيرقدار «تجاور الإسلام والعنف» The Juxtaposition of Islam and Violence في «مواطنون مسلمون في ظل العولمة: مساهمات حركة كولن» Muslim Citizens of the Globalized World: Contributions of the Gulen Movement ، تحرير روبرت هوند يوكسل و أ. أصلاندوغان (سومرست، نيوجيرسي: ذا لايت، 2006) - ص. 115.

وفي هذه الظروف، فسّر النبي محمد وأصحابه تلك الآية في ظل سياق الحرب، ولهذا فلا بد من تفسير تلك الآية في سياقها التاريخي وعدم اعتبارها مبررًا لشنّ الحرب على أهل الكتاب بسبب معتقدهم الديني. فهم لا يعتبرون كفارًا، بل إن القرآن يمنحهم مكانة خاصة بتسميتهم أهل الكتاب.

ويعدّ الإيمان بوحدانية الله والإيمان باليوم الآخر من أهم أركان الإيمان في الدين الإسلامي، وإن كان هناك من يؤمن بكليهما فهو مستثنى من ذلك القتال ولربما كان من الناجين في يوم الحساب، اعتمادًا على أفعاله في الدنيا. ولهذا فإن الآية 29 من سورة التوبة يجب أن تفسّر في سياقها، حيث تذكر الآيات 4-1 من السورة ذاتها شروطًا للقتال. وعند استنفاذ جميع سبل الاتفاق والمعاهدات والعلاقات الدبلوماسية بين الأطراف المعنية، يمكن دراسة الحرب بموجب الآية 29. كما أن الآية 6 من سورة التوبة تأمر بإجارة المشركين الذين يستجيرون بالمسلمين وعدم قتالهم: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِره حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ».

ويتضح مما تقدم أن القرآن يبدي قدرًا محدودًا للغاية من التسامح تجاه الشرك والكفر مقارنة مع تسامحه تجاه أديان التوحيد، وهي اليهودية والمسيحية والصابئة. إلا أن ذلك التسامح البسيط تجاه الشرك والإلحاد لا يمثل كامل عقيدة التسامح القرآني، حيث يتعيّن فهم النهج القرآني في سياقه وضمن مقاصده. ولرؤية ذلك النهج القرآني، لا بدّ لنا من دراسة جميع الآيات القرآنية، وإلا توصلنا إلى تفسير قد لا يقبله القرآن.

الخلاصة

يتمثل الهدف الأساسي من القرآن في هداية أتباعه إلى سواء السبيل: وهو سبيل الله، إذ يشجع المؤمنين بأن يتبعوا سبيل الله المنزّل إليهم في الوحي وآخر الكتب السماوية. وتربط الآية 62 من سورة البقرة النجاة في يوم القيامة بشرطين هما: الإيمان بالله الواحد واليوم الآخر، وعمل الصالحات في الدنيا. وعدّل المفسرون الأوائل قراءتهم لتلك الآية بطرق عديدة في ظل ظروفهم، حيث توصلوا إلى نفي النجاة عن أتباع الديانات الأخرى عند تطبيقهم لقاعدة الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن. أما المفسرون المعاصرون ممن لديهم خبرة أكبر في التعامل مع تعددية المجتمعات وتنوعها من المفسرين القدامى في القرون السابقة، فيفسرون تلك الآية بأسلوب يأخذ التعددية بالاعتبار ليعرضوا معناها الحرفي كما ورد في نصّها. فقراءة الآية وتفسيرها بشكل تعددي وخاضع لسياق نزولها اكتسبا مكانة أكبر لدى علماء الإسلام الحديثين والمعاصرين، إذ إن ذلك هو السبيل لتأكيد معاني التسامح في النصّ القرآني.

وتوجد في القرآن أكثر من مائة آية يطلب فيها القرآن من المسلمين التسامح مع مجتمعات الأديان الأخرى وعدم إكراه أتباعها على اعتناق الإسلام، وهي آيات تأمر المسلمين بالتوسع في تطبيق تسامحهم الديني ليكونوا مسلمين صالحين أمام الله. إلا أن قاعدة الناسخ والمنسوخ تناقض التسامح الذي يتبنّاه القرآن ويسعى لإرسائه: فمن غير المعقول اعتبار جميع آيات التسامح منسوخة بآيات القتال. وتعدّ عقيدة النسخ نتاج المفسرين الأوائل للقرآن، وهي مجرد نظرية وليست أمرًا ورد في الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية. فقد وضع المفسرون القدامى قاعدة الناسخ والمنسوخ لحلّ ما اعتبروه تناقضًا بين الآيات، ولهذا فهي ثمرة جهود مجموعة من أوائل المفسرين في الإسلام لتفسير القرآن.

ويتبنى القرآن نهجًا أكثر تسامحًا مع أتباع ديانات التوحيد التي سبقت الإسلام

- أي اليهود والنصارى والصابئين - مقارنة بأتباع الديانات الأخرى. وهو في الوقت ذاته ضدّ الشرك والكفر تمامًا، وبالكاد يقبل وجود المشركين والكافرين في المجتمعات الإسلامية. كما أن الآيات المتعلقة بالقتال توحي بالتعصب للقارئ والمفسّر المتحامل أصلاً عند قراءتها بمعزل عن سياقها، فهي تمثل جزءًا من القرآن ولا بد من تفسيرها في إطار الآيات القرآنية الأخرى.

الجزء السابع
البوذية والهندوسية

14

نحو سياسة بوذية للتسامح

أمثلة من حياة الملك أشوكا

كريستن شايبل

تميزت بلاد الهند على مر التاريخ بالتنوع الواسع فيها، حيث تضم الهند حاليًا ثلاثًا وعشرين لغة رسمية معترفًا بها، إلى جانب مئات اللهجات الإقليمية الأخرى المستخدمة. كما أن جميع الديانات الرئيسة موجودة فيها بصورة مؤثرة، بل إننا نجد ضمن الديانة السائدة التي يطلق عليها كمجموعة واحدة متجانسة اسم الديانة الهندوسية، فإننا نجد مجموعة من الآلهة التي هي محل العبادات والممارسات الدينية المتنوعة للمجتمعات المتفرقة. إلا أن هذا التنوع المنتشر في كل مكان ليس دلالة على وجود ميل فطري نحو التسامح، وهو ما نلمسه بوضوح عند النظر إلى أبرز الحركات الشعبية التي قامت لأسباب دينية في الهند على مر التاريخ (فعلى سبيل المثال، وفي خضم حركة الاستقلال التي شهدها القرن الماضي، كانت العوامل الدينية أساسًا لاتحاد الجماهير ضد القمع الاستعماري، بالإضافة إلى الانقسام العنيف الذي عاشته الهند).

في 22 يوليو 1947، وقبل فترة وجيزة من حصول الهند على الاستقلال، حلّت عجلة القانون، أو عجلة دارما (dhamma-chakra) محل رمز عجلة المغزل الذي كان مستخدمًا في فترة ما قبل الاستقلال. وكانت عجلة المغزل تمثل رمزًا متواضعًا للصناعة المحلية وسعة حيلة سكان الهند، وفي المقابل فإن رمز عجلة دارما يستحضر تاريخًا مشرقًا حافلًا بالإنجازات الوطنية على الصعيدين، الديني والسياسي. تتعدّد التصورات لمفهوم دارما، فهو يرمز للفضيلة والنظام والقانون والصلاح والدين، على البعدين العام والخاص. ونلاحظ هنا أن التفرعات المنبثقة عن السياسات والدين، التي تتواجد بكثرة في الحوار الحديث، لا يصلح

تطبيقها حسب فهم مصطلح دارما في فترة ما قبل الحداثة. وفي الديانة البوذية، يعكس مصطلح دارما ميزة إضافية حيث يقصد به محتوى وصيغة تعاليم بوذا.[1] ونظرًا لتعدد سماته ومزاياه، فإن مصطلح دارما يسبق ظهور الديانة البوذية بصورتها المعروفة، وهو مفهوم تشترك فيه ممارسات دينية عديدة في أنحاء الهند. والمعنى الذي تقدمه هذه العجلة الأيقونية بالمعنى البوذي واضح تمامًا: فهي عجلة دارما التي أدارها جوتاما بوذا (Buddha Gotama) عندما بدأ بتعليم طريقته في فهم الأمور، أو القانون (دارما) الخاص به. وكانت موعظته الأولى في فترة ما بعد التنوير، التي حملت عنوان دفع عجلة دارما سوترا (the Turning of the Wheel of Dharma Sutra)، هي بداية انطلاق الظاهرة التي يوجزها حاليًا مصطلح البوذية.

وتحمل العجلة كرمز سمات ومزايا عديدة بقدر ما تراكمت المعاني المرتبطة بها عبر مستويات عديدة من الاستخدام والتفسير. ومن الجدير بالملاحظة أن العجلة التي تظهر بتصميمها المميز في وسط العلم الهندي تشير إلى الأصول البوذية للرمز، لكنها في الوقت نفسه تعكس مجازيًا فترة الحكم الاستثنائية للملك الهندي الأكثر شهرة، وهو الملك أشوكا، ثالث ملوك سلالة موريا الحاكمة التي تولت الحكم في عام 268 قبل الميلاد. وقد أصدر أشوكا خلال حكمه لمملكته الشاسعة عددًا من البيانات التي نُقشت في ألواح صخرية وأعمدة لتنشر سياساته في مختلف أرجاء البلاد. ومثّلت العجلة التي نراها على علم الهند الحالي نفس الرمز الذي يزيّن عددًا من أعمدة أشوكا التي تم اكتشافها في المنطقة، كما أنه يرمز لعجلة داما (أو دارما باللغة السنسكريتية)، وبالتحديد كما استخدمها هذا الملك. ويعتبر هذا الرمز المميز العلامة الدالة على كون حكم أشوكا حكمًا بوذيًا بلا شك.

---

(1) تشير روميلا ثابار إلى استخدام مصطلحات إغريقية لتوضيح الطابع العالمي لمفهوم دارما. «تترجم كلمة دارما إلى الكلمة الإغريقية يوسيبيا (eusebia) وتعني'التقوى، الإخلاص، التوقير للآلهة وللوالدين'». روميلا ثابار: أشوكا وانهيار الموريين (نيويورك: مطبوعات جامعة نيويورك، 1997)، 276.

تصدّر الملك أشوكا نصوص الأدب الروائي البوذي في أنحاء آسيا على مر التاريخ، في أعمال منها أشوكافادانا أو سرد تاريخ أشوكا (Ashokavadana)، وديفيافادانا أو السرد الإلهي (Divyavadana)، وديبافامسا أو تاريخ الجزيرة (Dipavamsa)، وماهافامسا أو التاريخ العظيم (Mahavamsa). وقد وثّقت مصادر أدبية عديدة قصّة أشوكا - صعوده للسلطة وعلاقته بالبوذية -ولكل من هذه المصادر جذوره الطائفية وأجنداته الخاصة. ولا شك أن النصوص السريلانكية التي كانت أول من لفت انتباهي إلى الطبيعة المتسامحة للملك أشوكا كانت تعكس بوضوح الزخم التاريخي الواعد لطائفة بعينها من الطوائف البوذية، اجتمعت في مجمع الدير الرهباني العظيم في مدينة أنورادابورا (Anurad-hapura) بعد مئات السنين من الحكم المفترض لأشوكا في الهند. وكانت هذه النصوص هي التي ألحقت بأشوكا النية التبشيرية والتوسع في المجتمع الرهباني البوذي الذي يطلق عليها اسم سانجا[2] (Sangha). وبينما يمكن تصنيف هذه النصوص التاريخية المبكرة باللغة البالية باعتبارها مصادر كلاسيكية، فإنها في الوقت نفسه مصادر ومصنّفات وتنقيحات أدبية لمواد سابقة أسهمت في نشر الانحيازات التي تضمنتها كتابات مجتمع الرهبان بعد أجيال عديدة من حكم أشوكا.[3] تسارع هذه النصوص التاريخية المتفائلة لتبنّي العاصمة الرمزية للملك أشوكا، الملك البوذي الأعظم، لذا فإن تاريخه يروى من منظور أجنداتهم الخاصة التي تبرر ما فيه من وقائع. يمكننا أن نقرأ نصوص التاريخ (vamsas) كمصدر للتسامح - أو مصدر للتعصّب - لكن علينا أن ننتبه جيدًا للتحريف الذي يترافق مع الروايات المتعددة. إلا أن هناك مصدرًا متاحًا نتوجه إليه

(2) ماهافامسا 12، انظر «ماهافامسا»، تحرير فيلهيلم جايجر (Wilhelm Geiger) (لندن: جمعية النصوص البالية، 1908) و الماهافامسا، أو تاريخ سيلان العظيم، ترجمة فيلهيلم جايجر ومايبل هاينس بوده (Mabel Haynes Bode) (لندن: جمعية النصوص البالية، 1912).

(3) اللغة البالية مرتبطة بالسنسكريتية. ونصوص الفامسا هي نوع من النصوص الأدبية التي يطلق عليها عادة اسم نصوص التاريخ، وهي تجمع روايات لأحداث تبدو معقولة تاريخيًا، وتتضمن روايات لأساطير ومعجزات حافلة بالتفاصيل.

كبديل عن هذه الروايات، وهو مرتبط بشكل مباشر بهذا الملك الأسطوري: وهو بياناته وقراراته المدوّنة، تلك النقوش المنتشرة في أنحاء الهند بصورة مراسيم محفورة في الألواح الصخرية وعلى الأعمدة.[4]

هل تعتبر مراسيم أشوكا مصدرًا كلاسيكيًا لدراسة البوذية المبكرة؟ هي في الواقع نصوص غير تشريعية، كما أنها تنتمي لفئات مختلفة تمامًا عن الكم الوفير من النصوص المقدّسة والأدب التفسيري في التقاليد البوذية. كما أن هذه المراسيم ليست ذات طابع ديني على وجه الخصوص، فهي بيانات عامة ذات طابع سياسي أصدرها أحد الملوك، وليست تصريحات أو وحيًا صادرًا عن المجتمع الرهباني. ومع ذلك، فإن الملك أشوكا صاغ في هذه المراسيم سياسة للتسامح تقوم على ما يمكن تفسيره بالأخلاق البوذية التطبيقية. وقد تبنّى أشوكا رسالة تهذيب ورعاية مظاهر الفضيلة والأخلاق في الحياة العامة والحياة الشخصية، أو ما أطلق عليه اسم دارما، وفي مقدمتها التسامح واحترام جميع أشكال الحياة. توافق خبيرة الدراسات الهندية القديمة روميلا ثابار (Romila Thapar) على هذا الرأي قائلة:

وتعتبر صياغة هذه السياسة، في سياق الحياة في الهند تحت حكم الموريين، الإنجاز الحقيقي لأشوكا. فهو لا ينظر إلى مبدأ دارما باعتباره حالة من التقوى تنتج من أفعال الخير المستمدة من المعتقدات الدينية بشكلها المتعارف عليه، وإنما يعتبره تأكيدًا على المسؤولية الاجتماعية.[5]

ويمكن اعتبار أشوكا نموذجًا للتسامح في الديانة البوذية المبكّرة، نظرًا لأن السياسة التي وضعها لقانون دارما تتخطى الحواجز الطائفية وتركز على ممارسة المسؤولية الاجتماعية. وتمثّل المراسيم التي وضعها مصدرًا بالغ الأهمية للتقاليد،

---

(4) جولز بلوخ (Jules Block) محرر ومترجم، نقوش أشوكا (Les inscriptions d'Ashoka) (باريس: Les Belles Lettres، 1950)، إن. أيه. نيكام (N. A. Nikam) وريتشارد ماكيون (Richard McKeon)، تحرير وترجمة، مراسيم أشوكا (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1959).

(5) روميلا ثابار، «أشوكا والبوذية» الماضي والحاضر 18 (نوفمبر 1960): 45.

وذلك بالتحديد لأنها موثقة في الصخر، مما يعني أن سياسات الماضي موثقة في صيغة لن تتغير (رغم أن بعض هذه المراسيم تعرض للتلف نتيجة الطقس وغيره من العوامل)، ويمكن تأريخها بشكل موثوق.

أشوكا نموذجًا للبوذي الفاضل

يعرف أشوكا في عالم البوذية باعتباره أبرز الملوك البوذيين، ويطلق عليه لقب محدث التغيير أو كاكافاتي (cakkavattin)، وهي كلمة تعني حرفيًا محرّك العجلة، وإن كانت تترجم عادة الملك قاهر العالم.[6] وتوضح إحدى الروايات البارزة في الأدب البوذي المتأخر أن أشوكا عاش تجربة تحول جذري دفعته إليها مشاعر الندم الشديد بعد حملته العسكرية الإجرامية في ولاية كالينجا (Ka-linga) في العام الثامن لحكمه.[7] في المقابل، لا تؤيد نصوص التاريخ البالية فكرة خوضه تجربة تحول منفردة، كما أنها لا تأتي على ذكر حرب كالينجا. نعود إلى المصادر المدوّنة لدينا، وهي في هذا المثال مرسوم صخرة ماسكي، لنجد اعترافًا صريحًا بالهوية البوذية للملك أشوكا:

سنتان ونصف وأكثر مرت وأنا تلميذ عادي [أوباساكا (upasaka)] لبوذا. قبل أكثر من عام بقليل، زرت المجتمع الرهباني، وصرت منذ حينها أبذل

(6) هذا التوصيف خارج نطاق بحثنا. فيما يتعلق بصفة محدث التغيير أو كاكافاتي (ولعلها مفارقة تاريخية)، انظر ستانلي جياراجا (Stanley Jeyaraja) فاتح العالم وهاجر العالم (World Conqueror and World Renouncer) (كامبريدج: مطبع جامعة كامبريدج، 1976)، أيه. إل. باشام (A. L. Basham)، (أشوكا والبوذية: تحقيق جديد) (Ashoka and Buddhism: A Re-examination)، مجلة الجمعية العالمية للدراسات البوذية 5 (1982): 1، إف. كيرن، أشوكا (بيرن: مطبوعات فرانكه، 1956)، روميلا ثابار: أشوكا وانهيار الموريين (نيويورك: مطبوعات جامعة نيويورك، 1997)، 146.

(7) من مرسوم الصخرة الثالث عشر، تم تأريخ غزو كالينجا حوالي سنة 259 قبل الميلاد. وفيما يلي وصف أشوكا لتحوله الديني، الفقرات الأبرز من هذا المرسوم: فتح الملك بريادارشي، محبوب الآلهة، بلاد كالينجا، [في] السنة الثامنة من حكمه. أسر في هذه الحملة مئة وخمسون ألف شخص، وقتل مئة ألف، ومات أضعاف هذا العدد. وبعد فتح كالينجا مباشرة، التفت الملك بريادارشي إلى دراسة دارما وكرّس نفسه لها، وللتعلق فيها وللتعمق في دراستها. يشعر محبوب الآلهة فاتح كالينجا الآن بالندم. فقد غمره حزن عميق وندم شديد. يعتبر الملك بريادارشي أن الفتح الأخلاقي [والمقصود الإحاطة بدارما ودراستها أو دارما فيجايا (Dharma-Vijaya)] هو أهم الفتوحات. انظر نيكام وماكيون، 27-29

جهدًا أكبر.[8]

وقد بذل أشوكا جهدًا كبيرًا في ممارساته الدينية مما أتاح له أن يصبح خبيرًا في الممارسات السليمة. وقد أصدر بيانًا أورد فيه النصوص التي ينبغي على المختصين الدينيين في المجتمع الرهباني قراءتها:

يرسل الملك بريادارشي، ملك ماجادا، تحياته إلى المجتمع الرهباني ويدعو لهم بالصحة والرخاء. تعرفون أيها السادة الموقّرون مدى احترامي وتوقيري وإيماني ببوذا والقانون الكوني والمجتمع الرهباني. فكل ما يصدر عن الرب بوذا هو بالطبع أيها السادة الموقّرون، أحسن ما يقال. لكنه يجدر بي أن أعدد النصوص التي تعبّر التعبير الحق عن القانون الكوني (دارما) وتجعله أبديًا.[9]

ثم يعدد أشوكا مجموعة من النصوص. ويتضّح لنا في مرسوم صخرة بهابرا أن أشوكا بوذي، وهو مطّلع على الكثير من النصوص التي يتعيّن على الرهبان والراهبات دراستها، كما أنه يمجّد هذه النصوص. وهو يعلن صراحة عن إيمانه بالكنوز الثلاثة (بوذا، دارما، سانجا) التي تترجم إلى (الرب، القانون الكوني، مجتمع الرهبان)،[10] على الرغم من أن جمهور هذا المرسوم كان من الرهبان وليس من العلمانيين كما هو واضح، حيث إنه موجّه صراحة إلى المجتمع الرهباني. بالاعتماد على تصريح أشوكا الذاتي بتوجهاته البوذية، فإن بإمكاننا استخدام مراسيمه، بما فيها من تفسير لسياسته المتعلقة بالدارما، كنموذج يتيح لنا دراسة إحدى سياسات التسامح في الديانة البوذية المبكرة.

وكما سنرى لاحقًا، أعلن أشوكا للجمهور عن سياسة قانونية صريحة للتسامح، استهدفت تطوير سلوك رعيته وميولهم بحيث يمكنهم إدراك وتقدير المعاني

---

(8) مرسوم صخرة ماسكي، نيكام وماكيون، 66. بلوخ،145-146.

(9) مرسوم صخرة بهابرا، نيكام وماكيون، 66-67. بلوخ 154.

(10) هذه الصيغة ثلاثية الأوجه تعرف أيضًا بالملاذ الثلاثي، وهي أقرب ما يرد في التقاليد البوذية إلى الصيغة العقدية.

العميقة والجوانب العملية للدارما.[11] ويمكننا القول بناء على ما نستخلصه من هذه المراسيم، أن سياسة التسامح التي وضعها أشوكا تمثل رغبة عميقة منه بتحسين مجتمعه، بالإضافة إلى كونها مناورة سياسية ذكية تساعده على الاحتفاظ بسلطته في دولة تمتاز بالتنوع الديني.

يطرح ويليام سكوت جرين (William Scott Green) في أولى مقالاته ضمن هذه المجموعة، أجندة تتضمن خمسة أسئلة هدفها التحقق من مصادر التسامح في الأديان المختلفة التي نتناولها. وفيما يلي إجاباتي على أسئلة جرين، باعتبار مراسيم أشوكا المصدر الذي اعتمدته في الإجابة:

(1) يتمثل دور الأديان الأخرى، كما هو وارد في مراسيم أشوكا، كشركاء في حوار بنّاء يرتقي بالمعيار الأخلاقي، علاوة على كونهم جديرين بالاحترام والدعم، يسهمون في التطور الأخلاقي الشخصي للفرد على المسار الديني الذي يختاره.

(2) لا ينبغي على الفرد فقط احتمال وجود الأديان الأخرى، بل عليه الاعتراف بها وبدورها الديني البنّاء. ويتم التعامل مع الأديان الأخرى كفئة واحدة (في العبارات العمومية عند الإشارة إلى البشر من جميع الأديان) وكذلك إبراز التمايز والتباين بينها (عند الإشارة إلى مجتمعات بعينها، كمجتمع الرهبان البوذي سانجا، ومجتمع نيرجرانتا [في الديانة الجاينية]، ومجتمع البراهما والزاهدين الأجيفيكا)

(3) تفترض المراسيم ببساطة وجود واستمرارية الأديان الأخرى كحقيقة كونية. فالأديان الأخرى لا تعتبر أخطاء أو حوادث أو تبعات للشر، بل هي

(11) يتناول أشوكا مسألة تعليم شعبه قانون دارما في مرسوم العمود السابع: «يمكن تحفيز الناس لتطوير معرفتهم بقانون دارما بطريقتين فقط، إحداهما هي الأوامر الأخلاقية، والأخرى هي التأمل. ومن بين هاتين الطريقتين، تعتبر الأوامر الأخلاقية قليلة الأهمية، أما التأمل فهو عظيم الأهمية. تشمل الأوامر الأخلاقية التي أصدرتها قواعد تمنع انتهاك حيوانات معينة، وقواعد أخرى عديدة. ولكن في حالة الامتناع عن إيذاء وقتل المخلوقات الحية، فإن السبيل الأمثل لتحقيق دارما لدى الناس هو التأمل»، انظر نيكام وماكيون، 40.

عنصر بنّاء من عناصر الواقع التي تشكّل معًا مجتمعًا أخلاقيًا فاعلًا.

(4) تتضمن مراسيم أشوكا تعبيرًا صريحًا عن التسامح تجاه الأديان الأخرى على أسس سياسية وفلسفية، إلا أن ذلك لا يعكس فكرة التعصّب الكامن، الذي نجده في النصوص التشريعية في روايات ساخرة موجهة لمن يفكّرون بتحدّي سلطة بوذا. وفي الوقت نفسه، فإن أشوكا يعبّر عن التعصب تجاه الممارسات والمعتقدات المنحرفة ضمن أحد الأنظمة الدينية، وخاصة ضمن مجتمعه الرهباني البوذي.

(5) يرتبط تعبير أشوكا عن التسامح ارتباطًا مباشرًا بالجوانب التاريخية والسياسية والسلوكية المنبثقة عن التنوع السكاني في مملكته. وبشكل مماثل، فإن شعور التعصّب المشار إليه ضد من يعطّلون إيقاع المجتمع الرهباني البوذي يرتبط ارتباطًا مباشرة بعوامل تاريخية ولاهوتية وسلوكية. أما اختيارات أشوكا فيما يتعلق بالتسامح والتعصب فتنبثق من أجندته الأخلاقية، وتتجسد في السياسات التي يطرحها. فالتسامح الحقيقي بالنسبة لأشوكا هو التعبير الظاهر عن التطور الأخلاقي الداخلي (دارما)، لذا فإن سياسة التسامح بصيغتها الصريحة تمثل إطارًا ينظّم الأخلاق المصاحبة للتسامح، ويدفعها للظهور على السطح. ويأتي تمثيل دارما برمز العجل الدوّار تأكيدًا على الطبيعة الفاعلة لهذه السياسة.

1. دور الأديان الأخرى حسب مراسيم أشوكا

يوضح الأدب الروائي للبوذية المبكّرة وجود عدد من الجهات المستقلة المتنافسة من أجل تصدّر الجبهة الروحانية، وذلك في زمن بوذا خلال القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد. حيث تتحدث حكايات عديدة عن معلمين وزاهدين يتمتعون بشخصيات قوية آسرة، التقوا مع بوذا وناقشوا وجادلوا في منافسة للفوز باهتمام ودعم الأنصار والتلاميذ المحتملين. وفي الوقت نفسه، يتم تصوير التقاليد البراهمانية كممارسات حافلة بالمراسم، وظالمة اجتماعيًا، كما أنها تمثل طريقًا غير

مكتمل خارج دورة الحياة المعروفة باسم سامسارا[12] (samsara). من هنا فإن دور الأديان الأخرى كما تمثله الشريعة، أو ما يطلق عليه اسم تيبيتاكا (-Tipita ka)، هو أشبه بدور رجل من القش مقارنة بتعاليم بوذا المتفوقة. وبينما لا نجد رفضًا تامًا للتقاليد والأديان الأخرى، إلا أنها كلما بدت أقرب من تقاليد بوذا الزاهدة، كلما احتدمت المنافسة في سبيل الفوز بالموارد (كدعم ورعاية الملوك) والأتباع، وكلما زادت السخرية منها في الروايات.

أما مراسيم أشوكا، من جهة أخرى، فتفترض وجود وصحة الأديان المختلفة. فهي تنظر إلى تعدد الأديان باعتباره نتيجة طبيعية لتنوع المشاعر الإنسانية، وتشير إلى أن الأديان الأخرى تمتع بمكانة قيّمة باعتبارها شريكة في الحوار، بدلًا من الدور الذي تضفيه عليها روايات التيبيتاكا باعتبارها منافسة دينية. ومع صعود أشوكا إلى العرش بعد أكثر من مائتي عام من وفاة بوذا ودخوله مرحلة السكينة الأبدية، التي تعرف باسم بارينيبانا [13] (parinibbana) نرى أن الأديان التي أفرزتها مرحلة الاضطرابات اللاهوتية للقرنين الخامس والسادس قبل الميلاد أصبحت جزءًا من الروتين المعتاد بعد وفاة مؤسسيها المختلفين. ويبدو لنا أن مجتمع أشوكا عاش قبول التنوع والاختلاف على جميع المستويات، حتى ضمن العائلة الواحدة. ويعتقد المؤرخون أن جد الملك أشوكا، شاندرا جوبتا (Chandragupta)، وهو مؤسس السلالة المورية وموحد ست عشرة دولة متفرقة تحت راية مملكة واحدة، قد نبذ البوذية واعتنق الجاينية في أواخر عمره، كما أن والد الملك أشوكا، بندو سارا (Bindusara)، قد يكون عقد تحالفًا مع طائفة الآجيفيكا.

وتمتلك الأديان الأخرى، بالنسبة لأشوكا، قيمة ذاتية متأصلة فيها، كما أنها تؤدي دورًا أساسيًا كمرآة تعكس وتبرز الاعتقاد الديني للفرد. حيث «تستحق

(12) سامسارا هو مفهوم ساد في الحضارة الهندية، ويشير إلى هذا العالم والدورة المستمرة فيه والمتمثلة في الميلاد والحياة والموت.

(13) بارينيبانا (أو بارينيرفانا باللغة السنسكريتية) هي موت بوذا ودخوله مرحلة السكينة الأبدية

معتقدات الآخرين الدينية كلها التبجيل لسبب أو لآخر. وعندما نبجّل هذه المعتقدات، فإننا نمجّد ديننا نحن كما نخدم في الوقت نفسه دين الآخرين».[14]
وكما سنرى في الجزء التالي، يتمثل دور الأديان الأخرى كما تصفه مراسيم أشوكا في كونها شريكة بنّاءة في الحوار، جديرة باحترام ودعم الممارسات الدينية للفرد.

2. معاملة الأديان الأخرى حسب مراسيم أشوكا

اعتلى أشوكا عرش الملك خلال فترة امتازت بالتنوع الديني كما كان الحال في حقبة بوذا قبل نحو قرنين من الزمان، كما لا تختلف اختلافًا كبيرًا عن السيناريو الديني الذي نعيشه في وقتنا الحاضر. بدأ أشوكا فترة حكمه غازيًا متعطشًا للسلطة، وورد في الأدب الروائي أنه حمل لقب كانداشوكا (Can-dashoka) الذي يعني أشوكا الرهيب أو المريع، جراء سلوكه الإجرامي المدمر في حروب كالينجا، وجرائم القتل التي ارتكبها بحق إخوته التسعة وتسعين. لكنه رزح تحت وطأة الندم واكتشف دارما، وشهد تحولًا جعله يحمل لقب داماشوكا (Dhammashoka)، أو أشوكا الصالح. يبدو أن الارتباط الديني في ذلك الوقت كان نوعًا من الاختيار إلى حد ما، إذا صدّقنا تاريخ عائلة أشوكا والرواية التي تتحدث عن تحوله إلى الديانة البوذية. وفي ضوء ما شهدته هذه البيئة من معتقدات وممارسات متغيرة ومتنوعة، فإن الخامة التي اختارها أشوكا لتدوين تصريحاته تبدو مثيرة للاهتمام. تؤدي الأعمدة دورًا معينًا في المنطقة المحيطة، فهي بشكل عام تعطي انطباعًا قويًا بالسيطرة على الأراضي التي تعلوها الأعمدة. توجد مراسيم أشوكا على الصخر والأعمدة عند حدود مملكته، من جبل جيرنار (Girnar) غربًا إلى جوجادا (Jaugada) شرقًا، ومن تاكشاشيلا (Taksasila) وقندهار (Kandahar) في الشمال الغربي وصولًا إلى براهماجيري (Brahma-

(14) نيكام وماكيون، 51-52

giri) في الجنوب. تقع هذه المراسيم على طرق التجارة وداخل ضواحي الأديرة البوذية. وهي مكتوبة بلغة براكريت ماجادي (prakrit Magadhi)، بالخط البراهمي عادة (وإن كان قد عثر على أمثلة من الخطوط المعروفة في المنطقة، مثل الإغريقية والأرامية في الشمال الغربي). ويشير التنوع اللغوي الإقليمي إلى أن هذه المراسيم وضعت بهدف أن يقرأها السكان المحليون، ولم تنصب فقط تنفيذًا لمراسم ملكية. كما قد عثر على نقوش في كهوف التأمل المنعزلة في منطقة تلال بارابار (Barabar Hills)، وكان بعضها مخصصًا لزهاد الديانة الآجيفيكية، وليس لمجتمع البوذيين الذي ينتمي إليه أشوكا. هذا دليل على أن أشوكا كان ينفذ أقواله بالفعل فيما يتعلق بدعم الأنظمة الدينية البديلة. نادت مراسيم أشوكا بتحقيق نوع من الرفاه الاجتماعي، يتضمن بناء الاستراحات وآبار المياه على جوانب الطرق، وهناك أدلة أثرية تؤكد أن أشوكا كان يعني ما في مراسيمه قولًا وفعلًا.[15]

ويوجد المرسوم الأكثر تركيزًا على موضوع التسامح في كالينجا، المنطقة التي شهدت حملته العسكرية الدموية، التي يروى أنها كانت العامل الذي حفّز تحوله للبوذية. ويرد في مرسوم الصخرة الثاني عشر ما يلي:

يبجّل الملك بريفادارشي الأديان كافة، وأتباعها من أفراد الأنظمة الدينية وعامة الناس على السواء، ويقدم لهم الهدايا وغيرها من علامات التقدير. لكنه لا يعطي للهدايا ولا التشريفات القيمة التي يوليها لنمو وازدهار الصفات الأساسية للدين لدى الناس من مختلف الأديان. وقد يحدث هذا النمو بأشكال عديدة، لكن جذوره تكمن في الاحتراس لما يصدر عن المرء من كلام فيتجنب تمجيد دينه وذم أديان الآخرين بما لا يليق بها، أو بشكل مفرط في حال استدعى الموقف ذمّها. تستحق معتقدات الآخرين الدينية كلها التبجيل

---

(15) انظر ديليب كيه. شاكرابارتي (Dilip K. Chakrabarti)، «المواقع البوذية في أنحاء جنوب آسيا وفق تأثرها بالقوى السياسية والاقتصادية»، علم الآثار البوذية 27، عدد 2 (أكتوبر 1995): 196-197، كان هذا إصدارًا خاصًا من مجلة علم الآثار العالمية.

لسبب أو لآخر. وعندما نبجّل هذه المعتقدات، فإننا نمجّد ديننا نحن كما نخدم في الوقت نفسه دين الآخرين. وإذا تصرف المرء بخلاف ذلك فإنه يضر بدينه هو، كما يضر بأديان الآخرين. فإذا عمد المرء إلى تمجيد دينه وذم دين آخر انطلاقًا من إخلاصه وتفانيه لهذا الدين ولأنه يرغب بإعلائه، فإنه في الحقيقة يضر دينه. لذلك كان الوئام والاتفاق[16] وحده جديرًا بالثناء، فعندما يسود الوئام يمكن للمرء أن يتعلم ويحترم الدارما كما يتصورها ويعتنقها الآخرون. يرغب الملك بريفادارشي أن يتعرّف الناس من جميع الأديان على عقائد الآخرين وأن يتبنّوا العقائد السليمة. ولأولئك الذين يرتبطون ارتباطًا وثيقًا بدين معيّن، قولوا لهم إن الملك بريفادارشي لا يعطي للهدايا ولا التشريفات القيمة التي يوليها لنمو وازدهار الصفات الأساسية للدين لدى الناس من مختلف الأديان. لقد أسند إلى عدد من المسؤولين (مفتّشي دارما (dhamma mahamatras)) مهام تتعلق بهذه الغاية – المسؤولون عن نشر دارما، والمشرفين على النساء في القصر الملكي، ومفتشي قطعان الماشية والمراعي وغيرهم من المسؤولين. وتهدف هذه الإجراءات إلى التعريف بالمعتقد الديني لكل فرد، وتمجيد الدارما.[17]

لهذا السبب، فإننا نجد في مجموعة مراسيم أشوكا ما يثبت أن الأديان الأخرى ليست موضع احتمال البوذيين فقط، بل يتم تقبلها بشكل جاد باعتبارها عناصر تأسيسية في البنية الدينية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه المراسم تحمل رسالة تسامح بسيطة مفادها أن الآراء الدينية المتعددة قادرة على مشاركة الفضاء نفسه، وعلى إقامة الحوار وتبادل الاحترام. إلا أن الأديان الأخرى، وإن لم يتم رفضها أو نبذها على الإطلاق، تظهر في هذه المراسيم باعتبارها كتلة واحدة تحت مسمّى (الأديان كافّة). ومع أن الطوائف المختلفة تشترك في واقع الأمر

(16) المصطلح samavayo يعني حرفيًا «التجمع والالتقاء»، والأرجح أنه يشير إلى الحوار الديني وليس إلى توافق المعتقدات أو إلى السلام.

(17) نيكام وماكيون، 51-52. انظر أيضًا ج. بلوخ (نقوش أشوكا) (Les inscriptions d'Ashoka) (باريس: 121، 1950)، Les Belles Lettres.

في قاموس لغوي واحد وبعض النقاط الكونية والفلسفية، إلا أن الملك أشوكا كان على الأرجح مطّلعًا على الاختلافات الطفيفة بين الطوائف التي سادت في عصره، نظراً للتوجهات الدينية المتعددة في عائلته. لعل هذا المرسوم ينطوي على حجة تدعم فكرة تفوق دينه هو و«تمجيد الدارما»، على الرغم من تركيزه الظاهري على التسامح الحقيقي. فالاستخدام العام لمصطلح (الأديان الأخرى) قد يكون أداة لغوية يهدف أشوكا من خلالها إلى تمييز معتقداته البوذية باعتبارها ذات وزن أخلاقي يفوق وزن المعتقدات الدينية الأخرى مجتمعة. وعلاوة على ذلك، ورغم العوامل المشتركة بين تلك التقاليد الدينية (الأخرى)، فإن مجرد وجود هذا المرسوم قد يكون دليلاً على وجود توترات طائفية. لعل نزعة طائفية هي ما حرّض أشوكا على إصدار هذا المرسوم - قد لا نعرف الحقيقة أبدًا.

قد يتم تحديد أديان مختلفة بالاسم في مرسوم ما في بعض الحالات. إلا أن المجتمعات التي يتم تحديدها تذكر كجهات مستفيدة من توجيهات ورعاية مسؤولي أشوكا التبشيريين، وهو ما يعكس افتراضًا مسبقًا بعلاقة مهيمنة مع الأديان الأخرى. فعلى سبيل المثال، يعلن أشوكا في مرسوم العمود السابع عن تعيين «موظفين مسؤولين عن نشر الدارما، يطلق عليها اسم مفتشي الدارما». وتحت غطاء من الرعاية والتسامح، يهدف أشوكا إلى نشر الدارما حتى وإن كانت مهمة هؤلاء المسؤولين هي «رعاية شؤون» الآخرين:

ينشغل الموظفون المسؤولون عن نشر دارما بتقديم أنواع مختلفة من الخدمات لمصلحة الزهّاد والسكان، وهم مخوّلون للاهتمام بالطوائف كافة. لقد أصدرت أوامري لبعضهم للاعتناء بشؤون سانجا [السلطات الدينية البوذية]، فيما يعتني البعض الآخر بزهاد البراهما والآجيفيكا، وآخرون يعملون لدى نيرجرانتا [رهبان الديانة الجاينية] وآخرون لدى الطوائف الدينية الأخرى المختلفة. وهكذا تم تعيين مسؤولين متعددين للاعتناء بشؤون أديان عديدة، لكن المسؤولين عن نشر دارما

يعملون مع الطوائف كافة.[18]

3. تفسير وجود واستمرارية الأديان الأخرى باعتبارها عنصراً بنّاء من عناصر الواقع حسب مراسيم أشوكا

تذكر لنا الكتب المقدّسة، أو سوتا [19] (suttas)، أن زمن بوذا شهد الكثير من الباحثين عن الحقيقة الكبرى، ولم يقتصر ذلك على بوذا. فقد قامت الأديان الأخرى كوسائل لتحقيق الغاية نفسها. وعلى هذا الأساس فلم ينظر إلى هذه الأديان باعتبارها تبعات لقوى الشر، بل كنتائج طبيعية لسعي البشرية نحو إيجاد الحقيقة، حيث تعكس الطرق المتعددة إلى الحقيقة المدارك المتعددة للبشر. كان من المفهوم أن الأديان، باستثناء نصوص الوحي البراهمي، أو شروتي (shruti)، هي من وضع الإنسان. وكان قادة معظم هذه الأديان في الأغلب معلمون يتمتعون بشخصية مميزة جذابة. كان بوذا نفسه معلماً ذا شخصية متميزة جذابة، قرر أن يشارك تأملاته ومعرفته حول الحقيقة مع البشرية.

لاحظ الكثيرون أن التعاليم الجوهرية لبوذا حول الحقائق النبيلة الأربعة تمثل الخطوات التي يتبعها الطبيب، وهي الفحص، ثم تحديد السبب، ثم التشخيص/ تخمين مسار تطوره، ثم وصف العلاج.[20] وبالطبع فإن هذه الخطوات تعد تبسيطًا شديدًا لقانون بوذا الكوني، دارما، لكنها توضح الطبيعة التأملية والتوجيهية للقانون، والحاجة إلى شخصية أشبه بطبيب مهيأ ومؤهل لإدارة هذا القانون واستدامته.

أما استخدام أشوكا لمصطلح دارما فينطوي على افتراض بأنه ببساطة مبدأ

(18) نيكام وماكيون، 34-35.

(19) باللغة السنسكريتية: سوترا، وهي المواعظ التي وضعها بوذا في شريعة تيبيتاكا.

(20) الحقائق النبيلة الأربعة هي باختصار: 1. كل الحياة مرض، 2. هناك سبب لهذا المرض (الرغبة والتعلق بالحياة ضد التيار المحتوم)، 3. هناك نهاية لهذا المرض، 4. الطريق إلى خط النهاية هو اتباع الطريق النبيل الثماني (وهو سلسلة من السلوكيات الصالحة).

أساسي جوهري وموحِّد تشترك فيه الأديان كافة. ومن الممكن توجيه الناس من جميع الأديان، بوجود الإشراف المناسب (من مفتشي دارما، أو الماهاماترا)، لتبني دارما باعتبارها العامل المشترك الأكثر شيوعًا، والبنية الأخلاقية التي توحدهم. يتردد صدى هذا الفكر لدى العديد من علماء الأديان المعاصرين الذين يتّسم فكرهم بالشمولية والتعددية، حتى في كتابات غاندي (Gandhi)، ويتلخص في أن «جميع الأديان صحيحة» بمعنى أنها تكشف الحقيقة الكبرى، وليس بمعنى أنها جميعًا صالحة أو على حق.[21]

وينم ذكر الأديان الأخرى في المراسيم عن فهم لها باعتبارها حقيقة مباشرة بسيطة، فكل من هذه الأديان عنصر بنّاء من عناصر الواقع. وهي بلا شك ليست دليلًا على وجود الشر في العالم. ويفسّر هذا الموقف - فيما يعدّ مفارقة تاريخية - النبرة الشمولية، حتى التعددية، في مرسوم الصخرة الثاني عشر: فالأديان الأخرى لم تكن عقبة أو تحديًا لمعتقدات أشوكا الدينية، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك فعتب على محاولات التبشير الجهري. ومع ذلك، فإن التواجد الواسع لمفوضي أشوكا الدينيين يشير على الأقل إلى محاولة غير مباشرة لتحفيز التحول الديني، وفرض السيطرة عليهم، على الأرجح.

4. أي التعاليم في مراسيم أشوكا تبرر التسامح تجاهالأديان الأخرى، وأيها تبرر التعصّب؟

لا تمثل البوذية وحدة واحدة متراصة، ولم تكن كذلك في عهد أشوكا. ولا بد أن المجتمع الرهباني البوذي أفسح المجال للآراء المتباينة فيما يتعلق بالأديان الأخرى، على الصعيد العملي إن لم يكن على الصعيد الفلسفي. وعلى الرغم من أن المراسيم التي عثر عليها صدرت على مدى عقدين من الزمان، فإن موقف

---

(21) انظر موهانداس ك. غاندي (Mohandas K. Gandhi)، كل الديانات صحيحة (بومباي: بهاراتيا فيديا بهافان، 1962).

أشوكا المتسامح يظهر فيها بشكل ثابت إلى حد كبير. إلا أن رؤيته المتّسقة نسبيًا تنطوي على موقف يتطور تدريجيًا، وهو موقف متعصّب ضد الرهبان والراهبات المنحرفين ضمن المجتمع الرهباني نفسه. ولعل نظرة أشوكا تجاه عامة البوذيين، والمنتمين إلى الأديان الأخرى (من العامة والباحثين عن الحقيقة على السواء)، أكثر سخاء وتسامحًا من نظرته نحو المجتمع الرهباني البوذي. كما أننا لا نجد هذا الموقف المتسامح في جميع مراسيمه، بل إن بعضها يعكس موقفًا شديد التعصّب ضد مجتمع سانجا الرهباني ذاته.

وعلى الرغم من أن أشوكا يبدو أكثر اهتمامًا بمسائل تتعلق بقناعات وفضائل شخصية، فإن الجانب المجتمعي والسلوكي للممارسات البوذية يظهر كنقطة خلاف فيما يعرف باسم مرسوم الانشقاق. ويرد هذا المرسوم ضمن مرسوم عمود سارناث، ويأتي فيه أن أي راهب أو راهبة «يسبب الفوضى في المجتمع الرهباني» يمنع من الإقامة في مجتمع الرهبان أو الراهبات ويكون منبوذًا، بل يجبر على ارتداء أردية الرهبان البيضاء، بدلًا من الأردية الصفراء التي يرتديها الرهبان الصالحون:

... ليس لأحد أن يحدث الفوضى في المجتمع الرهباني. وإذا عمد راهب أو راهبة إلى إحداث الفوضى في المجتمع الرهباني فإنه يرغم على وضع رداء أبيض والإقامة خارج مساكن الرهبان. ينشر هذا المرسوم في مجتمع الرهبان وكذلك مجتمع الراهبات، وتوضع نسخة من هذا المرسوم في مدخل فيهارا (vihara) - أو الدير - ونسخة أخرى تعطى للتلاميذ.[22]

يذكر أن مراسيم أشوكا هي في الأساس مراسيم غير عقدية، فهي صادرة عن الملك وليست صادرة عن المجتمع الرهباني البوذي. وعلى هذا الأساس، فهي لا تعكس بشكل كافٍ خطوط الالتقاء العقدية التي قد تكون موجودة في واقع الأمر. إلا أن هذه المراسيم على أية حال تشير إلى الفارق العملي بين التوقعات

(22) نيكام وماكيون، 68.

الطموحة المرتقبة من أحد أعضاء المجتمع الرهباني، ومن عامة البوذيين. وفي مقابل التسامح الصريح تجاه الأديان الأخرى، نلاحظ عدم التسامح تجاه التقصير في ممارسات أي دين، وخاصة من قبل الرهبان البوذيين الذي ينتظر منهم أن يمثلوا قمّة الاستقامة والفضيلة الأخلاقية في الديانة البوذية. من جهة أخرى، فإن مثال التعصب الموجه داخليًا لمجتمع الرهبان هو بالتحديد ذو طابع عملي وليس لاهوتيًا، وهو يتضمن طلب المساعدة في إنفاذه من قبل العامّة.

5. العوامل التاريخية والسياسية والسلوكية المرتبطة ارتباطًا مباشرًا مع التعبير عن التسامح في مراسيم أشوكا، وكيف يمكن تفسير اختيارات أشوكا

يرتبط تعبير أشوكا عن التسامح ارتباطًا مباشرًا بالجوانب التاريخية والسياسية والسلوكية المنبثقة عن التنوع السكاني في مملكته. وكذلك، فإن مشاعر التعصّب التي يختار توجيهها ضد من يعطّلون إيقاع المجتمع الرهباني البوذي ترتبط ارتباطًا مباشرًا بعوامل تاريخية ولاهوتية وسلوكية. أما اختيارات أشوكا فيما يتعلق بالتسامح والتعصب فتنبثق من أجندته الأخلاقية، وتتجسد في السياسات التي يطرحها. فالتسامح الحقيقي بالنسبة لأشوكا هو التعبير الثانوي الظاهر عن الشرط المسبق والأكثر أهمية، والمتمثل في التطور الأخلاقي الداخلي (دارما). ولكي يضمن أشوكا أن يرتقي شعبه لمستوى توقعاته فيما يتعلق بالسلوك والأخلاق الفاضلة، فإن سياسة التسامح الصريحة التي يطرحها تعكس بنية تتيح تنشئة وتعزيز أخلاق التسامح المطلوبة.

على الصعيد التاريخي، تمثل أجندة دارما، أو سياسة التسامح، التي يطرحها أشوكا استجابة للتنوع في دولته. أما على الصعيد السياسي، فقد نجح أشوكا في توحيد أطراف دولته المتفرقة الشاسعة إلى حد كبير، ويعزى ذلك جزئيًا إلى تواصله مع المناطق الواقعة في أقاصي مملكته، واهتمامه الواضح فيها. على الصعيد السلوكي، فقد نقش أشوكا أهدافه في الصخر، حرفيًا لا مجازيًا، لكي تظل باقية بعد وفاته:

نُقش هذا المرسوم حول دارما لكي يظل باقيًا ويتبعه الناس ما دام [حكم] أبنائي وأحفادي وما دامت الشمس والقمر [مشرقين]. ولينقش هذا المرسوم حول الفضيلة أينما وجدت الأعمدة الصخرية أو الألواح الحجرية، لكي يظل باقيًا على مر الزمان.[23]

تمثّل دارما الركيزة الأساسية لأجندة أشوكا العامة والخاصة، ولسياسته ونظرته الدينية. فهي بالنسبة له مبدأ أخلاقي أساسي متاح على مستوى العالم. تقول روميلا ثابار: «نأى أشوكا بنفسه، ولو على أحد الأصعدة، عن الهيمنة المعتادة للأنظمة الإمبراطورية، إلا أنه كان مع ذلك يدعو لجانب لا يقل أهمية من الاحتياجات الإمبراطورية، وهو اكتساب الثقافة. وقد سعى للتشجيع على هذا السلوك من خلال سياسة التماثل المقنع، التي تشجّع على التوافق مع المثل الأخلاقية التي تقوم عليها دارما».[24] لقد مثّلت دارما التي تبنّاها أشوكا بالنسبة له وسيلة لتحقيق الرفاه الاجتماعي، كما نرى في نتاج التزامه بها، الذي تجسّد عبر بناء الطرقات وآبار المياه والمرافق الطبية وغيرها من الأفعال السخيّة. لكن دارما في هذا السياق خدمت أهدافًا سياسية أيضًا، باعتبارها نقطة حوار مهمة عالمية صدرت عن ملك ذكي يبدو مخلصًا في مساعيه لتوحيد مملكته العصيّة (من حيث اتساعها الجغرافي وكذلك من حيث تنوعها السكاني).

ومع أن دارما حسب ما وضعها أشوكا تعرف عادة باعتبارها قانونه أو سياسته - وهي في الواقع سياسة - فلعلنا بحاجة إلى معنى آخر لكلمة قانون. فبالنسبة لأشوكا كانت دارما هي القانون الطبيعي، مثل قانون الجاذبية، أو بالمعنى الأقرب لسياق حياته في الهند؛ قانون تأثير الفعل أو كارما (karma). فقانون الفضيلة يلبي توجه الإنسان الطبيعي نحو التسامح والخير. فقانون دارما يوجد فقط، ويتم استيعابه من خلال الفعل (فعل الخير تجاه الآخرين تجسيد

(23) مرسوم الصخرة السابع، نيكون وماكيون، 35-36.

(24) ثابار، أشوكا وانهيار الموريين، 309.

لقانون دارما، كما أن سقوط التفاحة تجسيد لقانون الجاذبية). وعليه فإن دارما يعتبر مفهومًا أخلاقيًا عالميًا يدعو للمساواة. يبدو هذا الوصف مثاليًا ، وربما مبسط للغاية، إلا أن الفكرة التي تقوم عليها سياسة دارما هي أن الخير يولد الخير، وأن الالتزام بقانون دارما سيعزز من القيمة الأخلاقية لشعب أشوكا، على اختلافهم وتعدد انتماءاتهم الطائفية أو توجهاتهم. والنتيجة المرجوّة من كل هذه السلوكيات الخيّرة هو هدف أي حاكم فاضل - مملكة تقوم على أساس الحياة الأخلاقية المزدهرة للشعب.

خلافًا للاستخدام المحدود لمفهوم دارما في النصوص البوذية، الذي يعني تعاليم بوذا (الأساسية والعميقة)، فإن استخدام أشوكا لهذا المفهوم واسع وذو طبيعة شمولية. «من الواضح أن الناس من مختلف الطوائف الدينية تقبلوا مبادئ دارما. وكان أحد المبادئ الأساسية التي ركز عليها أشوكا وكررها مرارًا مبدأ السماحة. والسماحة وفقًا له نوعان: السماحة مع الأشخاص أنفسهم، والسماحة تجاه معتقدات الأشخاص وأفكارهم».[25]

(25) ثابار، «أشوكا والبوذية»: 49.

الخلاصة

في الكلمة التي قدّم فيها لهذه المجموعة من المقالات، يضع وليام سكوت جرين هذا المشروع في سياق التنوع واسع النطاق الذي يميز وقتنا الحاضر، حيث يقول: بات التنوّع حقيقة أصيلة من حقائق الحياة. ويعتبر هذا التحوّل حالة جديدة وهامة بالنسبة لأديان العالم، حيث لم تعد نظرة الأديان لبعضها مقتصرة على العقيدة والنظرية، بل أصبحت الآن تشهد تجارب عملية وتتفاعل فيما بينها واقعًا وتطبيقًا بشكل متزايد. ولم يعد بإمكان أية ديانة، مهما كان فحوى عقيدتها، التظاهر بأنها الوحيدة في هذا العالم أو حتى الادعاء بأنها الوحيدة التي يحالفها النجاح، وفق المعايير الدنيوية على الأقل.[26]

يظهر لنا عند التأمل في هذه النقطة، أن التنوع شكّل حالة فعلية واقعية في عصر أشوكا. فقد واجه أشوكا مسألة التنوع وصاغ سياسة نموذجية مثّلت طرحًا متميزًا وجذابًا في الأقاليم الجديدة والمجتمعات الحدودية في البيئات القروية والحضرية على السواء، وكذلك بالنسبة للباحثين عن الحقيقة في المجتمع الرهباني البوذي، ولعامة البوذيين، ولمجتمعات الأديان الأخرى.

وعلى الرغم من نبرة الشمولية الحاضرة في فكرة أشوكا عن القانون الكوني دارما، فقد سادت المشهد الاجتماعي في عصره العادات والقيود الطبقية، وما يصاحبها من أنظمة أخلاقية. اشتركت البوذية مع عدد من الحركات الدينية الأخرى المعاصرة لها بالمصطلحات والمفاهيم، ومنها البراهمانية والجاينية، ولعل المعرفة العالمية إلى حد ما بمفهوم دارما أتاحت لأشوكا القدرة على صياغة سياسة التسامح بشكل مألوف ومقبول. وإلى حد ما، فإن مبدأ السماحة يفترض بشكل مسبق وجود علاقة غير متوازنة وتسلسل هرمي أكيد بين الجانب الذي يمارس السماحة، والجانب الذي يتلقى فعل السماحة. إلا أن مراسيم أشوكا لم

(26) 26. ويليام سكوت جرين، هذا الإصدار، الصفحة 3.

تنكر أو تحاول إخفاء هذا الافتراض، فقد كان أشوكا في نهاية المطاف رمز السلطة السياسة.

ولعل بإمكاننا الاستفادة في الحوار المعاصر من هذا النموذج الكلاسيكي للسماحة المنبثق من التنوع واسع النطاق في حقبة منصرمة. ولا شك في أن اعتبارات التسامح لا بد أن تحتل الصدارة لدينا، دون الحاجة لوجود ملك مسيطر يصدر قرارات ومراسيم تنقش في الصخر لكي يتبعها الناس. ولعل انفجارات العنف المستمرة التي تشهدها الهند، والمنبثقة عن انتشار التعصب الديني، هي دليل على أن الأفعال أبلغ من الأقوال، بغض النظر عن رمز عجلة القانون التي تزين علم البلاد، وعن مراسيم التسامح الأثرية المنقوشة على الأعمدة والألواح الصخرية.

15

سياسة للتعصّب

جماعة سنهالا البوذية القومية مثالًا

برادلي إس. كلوف

كان من اللافت أن تعصب البوذيين تجاه الأعراق و/أو الأديان الأخرى برز بدرجة قليلة جدًا عبر تاريخهم الطويل من الانتماء لديانة تسود في أنحاء قارة آسيا، وكذلك خلال تاريخهم الأحدث كأعضاء في مجموعات دينية متسارعة النمو في أوروبا وأمريكا الشمالية. ولكي نبرز أهمية هذه العبارة، فلا بد من تعريف المقصود بكلمة «التعصب». حيث يعني التعصب ضد أمر ما أو عدم التسامح تجاهه أن تجد هذا الأمر غير مقبول ولا يمكن السماح بحدوثه. أي أن ممارسة أفراد منتمين لديانة ما للتعصب تعني أنهم يحاولون بشكل جاد قمع أسلوب عيش أفراد آخرين، أو منعهم من ممارسة حياتهم بالأسلوب الذي يرونه مناسبًا.

البوذيون: نقدهم للأديان الأخرى وتأكيد تفوّقهم

وفقًا للتعريف الذي ذكرناه، فإن البوذية بمختلف أشكالها مارست التسامح بشكل عام تجاه الأديان الأخرى. وإذا نظرنا إلى مدى انتشار البوذية بصورها المتعددة ومكانتها في أنحاء آسيا، فإننا سنجد أمثلة قليلة على حروب الغزو أو حملات التحول الديني القسري أو سياسات الاضطهاد. بل إننا - على العكس - سنلاحظ أن البوذية نجحت تكرارًا في التعايش مع الديانات الأصلية أو استيعاب تقاليدها وممارساتها. وكان الشائع أن تتبنى البوذية عناصر روحانية أو دينية من تلك الأديان. وغالبًا ما يترافق ذلك مع رواية تصف كيف نجح بوذا، أو غيره من معلمي البوذية، في كسب الأرواح أو الآلهة إلى صفه من خلال جعلهم «حماة الدارما (dharma)». وينسجم الاعتراف بوجود الأرواح

أو الآلهة إلى حد كبير مع نظرة الديانة البوذية للعالم، التي تقوم على وجود آلهة ذوي نفوذ، وغيرهم من قوى الخير والشر الروحية. ومن هذا المنطلق نجد أن البوذيين في سريلانكا يعبدون الآلهة تحت مسمّى ديڤا (deva)، بينما يخصصونأعمالهم في بورما إرضاءً للآلهة تحت مسمّى نات (nat)، وفي التبت نجد معبدًا يضم آلهة عديدة لا وجود لها في عالم البوذية الهندية، وهو الأساس الذي استمد منها بوذيو التبت الكثير من ممارساتهم وتقاليدهم. ولعل المثال الأبرز يوجد في اليابان، فبعد فترة قصيرة من انتشار البوذية فيها، بات المرء يجد صور بوديساتفا، أو بوداسف (bodhisattva) - وهو البوذي المستنير الساعي لتنوير الآخرين - في معابد شنتو (Shinto)، وهي الديانة الأصلية في اليابان. كما تجد معابد مكرّسة لآلهة كامي (kami) في المعابد البوذية. والجدير بالذكر أن آلهة كامي كانت تعد النظير المكافئ للمستنير بوداسف، والعكس صحيح. مع حلول العصور الوسطى، ساد في الديانة اليابانية (شنتو) مفهوم هونجي سويجاكو (hon-ji-suijaku)، وهو مصطلح مستعار من الصين. وبحسب هذه النظرية، فإن آلهة كامي هي في الواقع آثار متجسّدة (سويجاكو) من المادة الأساسية (هونجي) لبوذا أو بوداسف بعينه.[1]

وعلى الرغم من انتقاد الرهبان بين الحين والآخر لعبادة الأرواح أو الآلهة، فإن تقسيم البوذية لتابعيها حسب الممارسات الدينية إلى أشخاص دنيويين (laukika) ومتعالين (lokottara) جعل من السهل استيعاب هذه الممارسات. فتسمح البوذية بعبادة الأرواح والآلهة للإسهام في تحسين ظروف الفرد في هذا العالم، حيث إن هذه الكائنات قادرة على التحكم فيه. أما حيث يتعلق الأمر بالغايات الكبرى كالبعث في حياة أفضل والتخلص من المعاناة، فإن الممارسات البوذية وحدها هي السبيل.

---

(1) إتش. بايرون إيرهارت (H. Byron Earhart)، الديانة اليابانية: الوحدة والتنوع (Japanese Religion: Unity and Diversity) (بيلمونت، كندا: شركة وادسوورث للنشر، 1982)، 108.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الأمثلة الباقية من النصوص المقدّسة البوذية المبكّرة تصوّر بوذا كشخص يكتشف ويحلل ويراقب، كما تصوّر عقيدة البوذا كتعاليم يمكن التحقق من صحتها بالتجربة (ehipassaka مصطلح باللغة البالية يعني الأمر الذي يمكنك أن تأتي وتراه). وتبرز هنا المفارقة بين بوذا كباحث عن الدين ومعلّم له، وبين أي متلقٍ للدين اختارته الآلهة ليحكم ويفرض الشرائع الدينية من خلال عقيدة تجب طاعتها بلا سؤال أو جدال.[2] ولهذا السبب نجد أن بوذا وتعاليمه تدعو للتسامح وتثمر عنه لأنها تترك الباب مفتوحًا ليتمكن الآخرون من اكتشاف جوانب الحقيقة أو الحقيقة كاملة بأنفسهم.[3] والواقع أن البوذية تفترض هذه الاحتمالية في شخص بوذا الناسك (pratyekabuddha) وهو من يكتشف الحقيقة التي تحرره من المعاناة دون أن يكون قد اطّلع على تعاليم بوذا.[4]

وفيما يتعلق بموقف البوذية تجاه الأديان الأخرى، فقد تبنّت هذه الديانة بشكل عام موقفًا يطلق عليه كيه. إن. جياتيليكي (K. N. Jayatilleke) مصطلح التسامح الناقد.[5] فقد طوّرت البوذية آراءً ناقدة لما تعتبره منظورًا عالميًا دينيًا نمطيًا، لكنها لا تصل إلى مرحلة تمنع فيها الناس من اتباع تلك الأديان، بل ترى في بعض الحالات أن الأديان الأخرى تطرح على الأقل فهمًا حقيقيًا جزئيًا للواقع. نجد أحد الأمثلة النمطية على ذلك في النصوص البوذية ساندا كا سوتا (Sandaka Sutta)، التي يورد فيها بوذا بالتفصيل أربع عقائد لا توصل للحياة المقدسة (أو ما يعرف باللغة البالية باسم abrahmacariyavasa)، وأربع

(2) هارولد كاورد (Harold Coward): التعددية في أديان العالم: مقدمة موجزة (Pluralism in the World Religions: A Short Introduction) (أكسفورد: ون-وورلد، 2009)، 129.

(3) نفس المصدر

(4) إلا أنه لا بد من الإقرار بأن ما سيكتشفه البوذي المنعزل، أو براتيكابوذا، هو مطابق لتعاليم بوذا.

(5) كيه. إن. جياتيليكي، الموقف البوذي حيال الأديان الأخرى (The Buddhist Attitude to Other Religions) (كاندي، سريلانكا: جمعية النشر البوذية، 1975).

عقائد تقدم جزءًا من الحقيقة لكنها في نهاية المطاف غير مقبولة (باللغة البالية: anassasikam). العقائد الأربعة الأولى هي (1) المادية - التي تقول بوجود مادي واحد، (2) أي عقيدة تشجع الأفعال غير الأخلاقية، (3) أي عقيدة تنكر الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية، (4) أي عقيدة تقول تعاليمها بوجود نهاية محتومة للمعاناة بغض النظر عن طبيعة أفعال الفرد. أما العقائد الأربعة الأخرى فتتضمن تعاليم وشرائع جديرة بالثناء، مثل الحياة بعد الموت (وهو ما يعني في سياق الديانة البوذية الانبعاث والولادة الجديدة)، والإرادة الأخلاقية الحرة والمسؤولية الأخلاقية، وعدم حتمية انتهاء المعاناة إلا في حال اتخاذ تدابير دينية تؤدي إلى ذلك. إلا أن هذه العقائد تفتقر إلى الأساس الموثوق لأنها قائمة على واحد أو أكثر من المبادئ التالية: (1) المعرفة الكلية والشاملة لمؤسسها، (2) الوحي أو العُرف، (3) الفرضيات المنطقية والميتافيزيقية، (4) الشك البراجماتي أو اللاأدرية.[6]

تنطبق العقائد الأربعة الأولى بشكل كبير على الفلسفات الدينية المنتشرة في البيئة التي عاش فيها بوذا، أما العقائد الأربعة الأخيرة فأكثر قربًا من الأديان العالمية، التي يقول بعضها بالمعرفة الكلية الشاملة لمؤسسها، بينما يقوم الكثير منها على أساس الوحي والعُرف، وتطرح أحيانًا على الأقل افتراضات منطقية أو ميتافيزيقية. وكما أشرنا سابقًا، فإن هم بوذا ينحصر في تمييز ما يسميه (الإيمان القابل للإثبات)، أو باللغة البالية (akaravati saddha)، مما يعتبره (إيمانًا بلا أساس)، أو باللغة البالية (amulika saddha). تتأكد مواقف بوذا في هذا الصدد خلال موعظة له يستشهد بها غالبًا تعرف باسم (موعظة لقبيلة كالاما) أو (كالاما سوتا)،[7] وفيها يدعو بوذا إلى عدم اتباع أي تعاليم فقط على أساس العُرف أو التكرار أو النص المقدّس أو الاستنتاج المنطقي أو الاستعداد المسبق

(6) ماجهيما نيكايا (521-Majjhima Nikaya) 76 (1: 514).

(7) أنجوتارا نيكايا (Anguttara Nikaya 3:65/ 1: 18ح.ح).

لقبول فكرة ما أو القدرات الظاهرة للمعلم أو مكانته. بل أكّد أن الأساس الصحيح لقبول التعاليم هو أنها في حال تبنّيها وتنفيذها، تؤدي إلى نتائج ذات نفع ديني - أي الرفاه والسعادة - وتحظى بثناء الحكماء.

وقد رفض بوذا ادعاءات الديانة البراهمية التي سادت في زمنه، التي تقول إن الطبقة البراهمية هي طبقة متفوقة دينيًا، وأن طقوس التضحية التي يمارسها معتنقوها هي طقوس ذات نفع ديني. وقد رفضت هذه الإدعاءات باعتبارها لا أساس لها ولا يمكن التحقق من صحتها عبر التجربة الشخصية. وقال بوذا عن هذه الادعاءات أنه لا يوجد أيّ متّبع للديانة البراهمية قادر على أن يقول: «أنا أرى، أنا أعرف».[8]

علاوة على ذلك، فإذا نظرنا إلى موقف البوذي تجاه وجود إله قادر على كل شيء، هو الخالق غير المخلوق لكل شيء، فإننا نلاحظ رفض البوذية لمبدأ الاعتقاد الأساسي الذي تقوم عليه الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام، والفروع الموحدة المنبثقة من الديانة الهندوسية.[9] وبناء على العقيدة الأساسية المتمثلة بالعلاقة السببية (باللغة السنسكريتية: pratitya-samutpada)، القائلة بأن كل ظاهرة تنشأ دومًا اعتمادًا على ظرف سابق مرتبط بها، فإن الفلاسفة البوذيين يؤكدون أن من المستحيل لأي سبب أن يوجد دون أن يكون في الوقت نفسه نتيجة أحدثها أمر آخر. وعليه فإن فكرة وجود إله ملتزم من ذاته، هو السبب الأول غير المسبَّب، تمثل تناقضًا في المفهوم كما أنها فكرة غير متّسقة منطقيًا وغير قابلة للإثبات.[10] اعترفت الديانة البوذية منذ نشأتها بوجود إله حاكم للكون، أو ملك للآلهة، لكن النصوص البوذية تمثله في صورة من

---

(8) كانكي سوتا (Canki Sutta) - (ماجهيما نيكايا 95)

(9) تطور الموقف البوذي في الواقع استجابة لتصريحات وتأكيدات المعارضين الهندوس في المناظرة.

(10) برادلي كلوف (البوذية) (Buddhism) في: الإله (God)، تحرير يعقب نويسنر (كليفلاند: مطبوعات بيلجريم، 1997)، 57.

يخدع الآلهة والكائنات الأخرى (ويخدع حتى نفسه!)،[11] ولأن قدرته أكبر من قدرة الكائنات الأخرى، وحياته أطول من حياتها، فلا بد أنه قد خلق قدرته، وبالتالي خلق كل الأشياء.[12] وأخيرًا، تؤكد البوذية أن الإيمان بوجود هذا الإله يؤدي إلى التدهور الأخلاقي. فبالنسبة للبوذيين، من السهل على الفرد، إذا اعتقد بوجود إله يتولى جميع الأمور، أن يعتبر أفعاله الشخصية أفعالًا مقدّرة مسبقًا، أو أن يؤمن بأن الرب يغفر كل الأفعال، صحيحة كانت أم خاطئة. وفي كلا الحالتين، فإن هذا الاعتقاد يؤدي إلى عدم تحمل الفرد مسؤولية أفعاله.[13]

لا يمكننا القول، كما وضحنا منذ البداية، أن البوذيين كانوا ملحدين. إلا أن هذه المواقف، وأخرى غيرها، توضح لنا أن البوذية تعتبر نفسها ديانة متفوّقة على غيرها من الديانات ذات التوجه الإيماني. وقد عبّر عن ذلك بصراحة واحد من أشهر معلمي البوذية اليابانيين وأكثرهم تأثيرًا، وهو كوكاي (835-774 ميلادية)، فقد وضع تصنيفًا شهيرًا للأنظمة الدينية، منح فيها مرتبة منخفضة تسمى (الطفل الذي لا يخاف) للأديان الإيمانية مثل الهندوسية والطاوية الدينية. يأتي هذا التصنيف في المرتبة الثالثة من نظام كوكاي المؤلف من عشرة مستويات. أما المستويات من 4 إلى 10 فقد منحت لأشكال مختلفة من البوذية. وهذا يعني أن أي شكل من أشكال البوذية يعتبر متفوقًا على أي ديانة غير بوذية.[14]

---

(11) الإشارة إلى المذكر دائمًا، وهو عادة إما براهما أو إندرا/ساكرا

(12) انظر ديجا نيكايا (Digha Nikaya 24 و1:222-223). نص آخر أيضًا، ماهاتيتهاياتانا سوتا (Mahatitthayatana Sutta) - (أنجوتارا نيكايا 1:173-175) يعرف بأنه «غير مقبول» - ومرة أخرى فإن ذلك الوصف يأتي في سياق الأساس غير السليم - أو الرأي الديني القائل بأن كل ما نشعر به هو نتيجة خلق الله (باللغة البالية: إيسارا-نيمانا-هيتو، أو issara-nimmana-hetu).

(13) كلوف، (البوذية)، 57.

(14) كوكاي، «المفتاح النفيس للكنوز السرية» (The Precious Key to the Secret Treasury) في: كوكاي: أبرز الأعمال (Kukai: Major Works)، تحرير وترجمة يوشيتو إس. هاكيدا (Yoshito S. Hakeda)، (نيويورك: مطبوعات جامعة كولومبيا، 1972)، 157-244.

إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أن البوذيين لم يعرف عنهم إصدار سياسات تدعو للتعصب، بغض النظر عن الانتقادات العقدية الحادة التي وجهتها البوذية لغيرها من أشكال الفكر والممارسات الدينية، وبغض النظر عن إقصاء البوذيين أنفسهم وأساليبهم المتفوقة - برأيهم - للتحرر من المعاناة، عن أساليب غيرهم. لكننا وعند البحث في مسألة التعصب البوذي، لا يكفينا ببساطة أن نقرأ النصوص المقدّسة وأن نتوقع العثور على أي علاقة مباشرة لها مع سلوكيات بوذية بعينها. وفي هذه الحالة فإن من الأفضل الأخذ بما قاله ستانلي تامبيا (Stanley Tambiah)، عن كون النصوص التشريعية في الديانة البوذية معقدة وغنية في المعنى، ومن الممكن تفسيرها على مستويات عديدة. وأن أي منظور يفترض بسذاجة وجود توجيهات تامة الوضوح وتوجّهات قيمية لا لبس فيها يمكن منها استخلاص ارتباطات سلوكية تنطوي على علاقة أصيلة وأساسية بالدين البوذي، هو منظور غير دقيق، ضالّ على الأرجح، وخبيث في بعض الحالات.[15]

لكي نجد أمثلة على التعصب البوذي، فإن علينا أن ندرس الوضع المحلي وننظر لحالات بعينها، وعندها سيكشف لنا التاريخ، وفي العصر الحديث على وجه الخصوص، أن بعض البوذيين أو الحكومات البوذية، تمارس التعصب بشكل فاعل؛ بمعنى أنها تسعى لمنع الآخرين من ممارسة أديانهم بحرية، أو من اتباع أسلوب حياتهم بطريقة تتيح لهم الحصول على نفس الحقوق والمزايا الممنوحة للبوذيين. ما هي إذًا العوامل التي تنتج سياسات التعصب البوذية؟ الفرضية التي أطرحها هنا تتطلب خطابًا أكثر شمولًا من التعبير العقدي النمطي، خطابًا يربط الدين بالسياسة، وبالهوية العرقية أو القومية، وبالأرض، بشكل يؤدي إلى نشوء

(15) ستانلي جيه. تامبيا، قاهر العالم والزاهد في العالم: دراسة في البوذية والدولة في تايلاند على خلفية تاريخية (World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background) (كامبريدج: مطبوعات جامعة كامبريدج، 1976)، 402.

ادعاءات مهينة تمامًا (أو تمامًا تقريبًا). أعتقد أن هذا هو بالضبط ما حصل فيما يتعلق بحالة معروفة بعينها من حالات التعصب البوذي في العصر الحديث، وهو التعصب الذي نشأ من مظاهر المغالاة في الوطنية والقومية لبوذيي سنهالا في سريلانكا. وأحاول في هذا الفصل أن أتتبع تطور هذا الشكل من التعصب البوذي، وأن أحدد العوامل التي أسهمت في تطوّره.

جذور سياسة التعصب البوذي: الأدب التأريخي لسريلانكا

أنتجت بوذية سنهالا – خارج نطاق الكتابات التشريعية حصرًا - أعمالًا أدبية عديدة للتسجيلات التاريخية غير الشرعية التي كان لها من السطوة والتأثير ما يكافئ، بل يتعدى في بعض الأحيان، تأثير النصوص المقدّسة المعروفة في شرائع البوذية الرسمية. وقد أنتجت بوذية سنهالا العديد من هذه السجلات التاريخية، لعل الأشهر والأكثر تأثيرًا بينها هو ماهافامسا، أو التاريخ العظيم (Mahavam-sa)، الذي وضعه المجتمع الرهباني الرائد في سريلانكا خلال القرن الخامس الميلادي.[16] يقول ستيفن كيمبر (Steven Kemper) مؤكدًا المكانة المحورية لنصوص ماهافامسا في حياة بوذيي سنهالا:

تحتل نصوص ماهافامسا في المجتمع السنهالي نفس المكانة التي تحملها ملحمة رامايانا (Ramayana) في المجتمع الهندي. فالناس يعرفون التقاليد والأعراف قبل أن يدركوا معرفتهم لها. فهم يسمعون أطرافًا وأجزاء متناثرة تروى منها وهم أطفال، ويرون رسومات المعابد التي تجسدها، ويتابعون الرسومات التي تعرضها صحف سنهالا حول حياة الملوك الصالحين. وعندما يكبر هؤلاء الأطفال،

(16) سجلات أخرى باللغة البالية إلى جانب ماهافامسا، تتضمن سجلات تاريخ الجزيرة، أو ديبافامسا (من القرن الرابع)، والتاريخ الصغير، أو كولافامسا (بالإضافة إلى نسخ محدّثة خلال الفترة من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر)، وماهابوديفامسا (Mahabodhivamsa)، (أو تاريخ الصحوة العظمى، القرن العاشر)، وثوبافامسا (أو تاريخ الآثار، القرن الثاني عشر)، وداثافامسا (أو تاريخ بقايا سن بوذا، القرن الثالث عشر). وهناك أيضًا مؤلفان تاريخيان لاحقان جديران بالذكر باللغة السنهالية هما بوجافاليا (أو تاريخ القرابين) وراجافاليا (تاريخ الملوك) ويرجعان للقرن الثالث عشر والسابع عشر، على الترتيب.

يكتشفون أن هناك سجلًا تاريخيًا تستمد منه تلك الحلقات محتواها.[17]

لقد أدرك المختصّون منذ زمن طويل أن نصوص ماهافامسا ليسا مجرد روايات لأحداث تاريخية. وقد قال هاينز بيكرت (Heinz Bechert) عن تقاليد التأريخ:

كان أصل الأدب التاريخي في سيلان فعلًا متعمدًا ذا أهمية سياسية. فكان يهدف إلى نشر مفهوم الهوية الوطنية المرتبطة بوضوح بالتقاليد الدينية، أي بهوية البوذيين السنهاليين. بدون تأثير هذه الفكرة، لاستحالت استمرارية التقاليد الثقافية والسياسية، وهي استمرارية لافتة مثّلت الواقع على الرغم من التقلبات التي شهدها تاريخ الجزيرة.[18]

وقد أشار جانانات أوبيسيكر (Gananath Obeysekere) إلى أن جذور العنف والتعصب البوذي السنهالي تجاه الآخرين يرجع إلى الكتابات التاريخية لهذا الفرع من الديانة، وليس إلى كتاباتها العقدية التشريعية،[19] وبالفعل، كما يشير بيكرت في فقرة سابقة، فإن السجلات التاريخية تعتبر أعمالًا مثيرة للجدل إلى حد كبير. ففي هذه السجلات يتم توظيف الأساطير باعتبارها حججًا تدفع لترسيخ فهم التاريخ السريلانكي الحافل بانتصارات البوذيين السنهاليين. تروي هذه السجلات التاريخية، مثل ديبافامسا أو تاريخ الجزيرة (Dipavamsa)

---

(17) ستيفن كيمبر، حضور الماضي: السجلات التاريخية، السياسة والثقافة في حياة سنهالا (The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life) (إيثاكا، نيويورك: مطبوعات جامعة كورنيل، 1991)، 20-21.

(18) هاينز بيكرت، «بدايات التأريخ البوذي: نصوص ماهافامسا والفكر السياسي» (The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahavamsa and Political Thinking) في: الدين وتشريع القوة في سريلانكا (Religion and the Legitimation of Power in Sri Lanka)، تحرير باردويل إل. سميث (Bardwell L. Smith)، (تشامبرسبيرج، بنسلفانيا: أنيما بوكس، 1978)، 7.

(19) جانانات أوبيسيكر، «البوذية، القومية والهوية الثقافية: أسئلة في الأساسيات» (Buddhism, Nationhood, and Cultural Identity: A Question of Fundamentals)، في: استيعاب الأصولية (Fundamentalisms Comprehended)، تحرير مارتن إي. مارتي (Martin E. Marty) وآر. سكوت أبلبي (R. Scott Appleby)، (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1995)، 232.

وماهافامسا أو التاريخ العظيم (Mahavamsa) وكولافامسا، أو التاريخ الصغير (Culavamsa) وبودافامسا، أو تاريخ بوذا (Buddhavamsa) وثوبافامسا أو تاريخ معابد الستوبا[20] (Thupavamsa)، الأنساب والسلالات للملوك البوذيين السنهاليين الذين يحمون الإرث البوذي النقي في البلاد من خلال مناصرة ساسانا (sasana)، أو الديانة البوذية، ومحاربة شعب التاميل الذي تصوّرهم هذه الكتابات بشكل عام على أنهم دخلاء متطفلون وغزاة وغاصبون. وبالإضافة إلى ذلك، تحمل هذه السجلات التاريخية طابعًا أيدولوجيًا، حيث تركز قبل كل شيء على الوحدة الراسخة للدولة والعرق والأرض والدين. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن السجلات التاريخية تمثل نصوصًا معقدة تحمل معاني متعددة الطبقات. وبينما ندرك أن الآثار الثقافية والحضارية هي نادرًا ما تمثل خطابًا منفردًا، بل عوالم من الخطابات التي تتفاعل وتتنافس مع بعضها البعض،[21] فإنه لا يسعنا إنكار التأثير طويل الأمد للخطاب الشمولي الذي تطرحه هذه السجلات التاريخية. وكما سنرى في الفقرات التالية لدى استعراض أمثلة من هذه السجلات، فإنها تؤدي دورًا آخر يتمثل في فصل السنهاليين في سريلانكا عن شعب التاميل، وشيطنة شعب التاميل، وتأكيد المصير المقدّس للأرض التي تنتمي بأكملها للديانة البوذية، وتأكيد الحق الحصري لملوك سنهالا بتولي الحكم لحماية هذا الإرث المقدّس.

تروي أسطورة نشأة شعب سنهالا في هذه السجلات التاريخية حكاية سلفهم الأمير فيجايا (Vijaya) الذي رحل من وطنه في شمال الهند إلى الجزيرة،

---

(20) انظر الهامش رقم 16.

(21) جي. جي. راهيجا (G. G. Raheja) وآن جرودزينز جولد (Ann Grodzins Gold)، استمع إلى كلمة مالك الحزين: إعادة تصور النوع الاجتماعي والقرابة في شمال الهند (Listen to the Heron's Word: Reimagining Gender and Kinship in North India) (بيركلي: مطبوعات جامعة كاليفورنيا، 1994)، 3، كما هو مقتبس في كتاب تيسا بارثلوميوز (دفاعًا عن دارما: أيدولوجية الحرب العادلة في سريلانكا البوذية) (In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka)، (لندن: روت-ليدج كورزون، 2002)، 8.

حيث واجه برفقة سبعمئة من رجال حاشيته الشياطين (yakkhas) فقتلوهم. يواصل فيجايا رحلته فيؤسس نظامًا جديدًا وعددًا من مواطن السكن في أنحاء الجزيرة. يصبح الأمير فيجايا ملكًا، ويتزوج أميرة هندية تصبح الملكة التي تنجب له السلالة العظيمة من ملوك سنهالا. في تحليله لأساطير السجلات التاريخية، يشير بروس كابفيرير (Bruce Kapferer) إلى أن هذه الأساطير، باعتبارها أيدولوجيات، فهي حافلة بالمعاني التي سادت في زمن كتّابتها (والتأكيد على كلمة (كتّابتها) هو تأكيد كاتب هذه السطور).[22] فأنا أرى في المقابل، كما سنرى خلال هذا السرد التحقيقي، أن هذه الأساطير تحفل بالمعاني التي سادت في زمن قراءتها. ويمكننا أن نرى دليل ذلك في تأكيد شعب سنهالا المتزايد، وخاصة في العصر الحديث، على هويتهم الذاتية باعتبارهم آريين (Aryans) من شمال الهند، وذلك في مقابل شعب مملكة داميلا (Damilas) الذين يضمهم شعب سنهالا باستمرار إلى شعب التاميل من السلالة الدرفيدية في جنوب الهند. وعلى هذا الأساس، فإننا نلاحظ كيف تحاول القراءات اللاحقة التستر على أصل الملكة، الذي يشير إلى أنها من جنوب الهند، وهو ما يعني بدوره أن شعب سنهالا في سريلانكا ينتمون لأصول مختلطة. هذه المحاولات لإخفاء الحقيقة تهدف إلى تأكيد السلالة الآرية النقية لشعب سنهالا.

أما الأكثر أهمية من تأسيس الحركة الشوفينية البوذية السنهالية، وما تلاها من ظهور الحركة القومية، فهو روايات السجلات التاريخية حول زيارات بوذا لسريلانكا. وكما ورد في أسطورة فيجايا، فإن بوذا يجد الجزيرة في زيارته الأولى لها مليئة بشياطين ياكا (yakkha)، التي يعتبرها بوذا أدنى منزلة من أن يعلمها تعاليم الدارما (dharma). وتروي السجلات أن مهمة بوذا ورسالته

(22) بروس كابفيرير، أساطير الأشخاص وخرافات الدولة: العنف والتعصب والثقافة السياسية في سريلانكا وأستراليا (Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia) (واشنطن العاصمة: مطبوعات معهد سميثسونيان، 1998)، 81.

تمثل في تطهير وتقديس جزيرة لانكا بحيث تحقق رؤيته النبوئية لها باعتبارها مستقبل داماديبا (dhammadipa)، أو جزيرة العقيدة [البوذية]،[23] التي ستشهد «سطوع تعاليمه وانتصارها».[24] وتعتبر الطبيعة العنيفة لكيفية هزيمة بوذا للشياطين واحدة من السمات الجديرة بالاهتمام في سياق إخضاعه لجزيرة لانكا وتهيئتها لتكون «مسكنًا ملائمًا للإنسان»[25] حيث يمارس ويحمي تعاليم بوذا. وبخلاف الصورة التي تطرحها النصوص التشريعية المبكرة لبوذا الذي يخضع أعداءه بأسلوب التهدئة، ينشر بوذا في السجلات التاريخية الرعب بين الشياطين ويرسل عليهم العواصف العاتية ويغرقهم في الظلام.[26]

وفي زيارتين لاحقتين للجزيرة، يواصل بوذا تهيئة المكان لتأسيس تعاليم دارما مستقبلاً فيتغلب على سكانها من غير البشر بالقوة الجبرية مجدداً. وعند إجلاء هذه المخلوقات، يتنبأ بوذا لأن الجزيرة أصبحت الآن داماديبا، أو جزيرة العقيدة البوذية، يحكمها نسل فيجايا الذي يحط رحاله فيها في نفس اليوم الذي يرتقي فيه بوذا إلى مرحلة نيرفانا، أو السكينة الأبدية.[27]

في أجزاء لاحقة من رواية السجلات التاريخية، نتبع الملك أشوكا (Asho-ka) في سعيه لضمان تحول جزيرة لانكا إلى البوذية، التي بدأت تهيأتها خلال زيارات بوذا وإن ما زالت بانتظار التحقيق على أرض الواقع، وذلك عندما يرسل أشوكا ابنه الراهب ماهيندا (Mahinda) وابنته الراهبة سانجاميتا (Sang-hamitta) لتأسيس المجتمع الرهباني البوذي، أو سانجا (Sangha) في الجزيرة. يلتقي ماهيندا بالحاكم آنذاك لشعب سنهالا، الملك ديفانامبياتيسا (Devanampi-

---

(23) هذا هو الفهم الشائع لهذا المصطلح. وقد كشفت دراسات مؤخرًا أنه ربما كان يعني في الأساس «مصباح العقيدة». مراسلات شخصية، كريستين شيبل، 07/25/3.

(24) ماهافامسا 1:43.

(25) نفس المصدر.

(26) ماهافامسا 1:24-1:27.

(27) ماهافامسا 7.

yatissa) الذي يتحول للبوذية ويمنح أبناء أشوكا الدعم اللازم لنشر تعاليم دارنا في أنحاء الجزيرة، مما ساعد في جعل الرهبان «سادة على أرض الجزيرة».[28]

وكما سنرى لاحقًا، فإن مفهوم داماديبا يمثل عاملًا فاعلًا في تأسيس الشوفينية والقومية البوذية السنهالية في الفترات الحديثة والمعاصرة، حيث يغذي مشاعر التعصّب تجاه الدخلاء المحتملين الذين قد يهددون الرسالة البوذية في الجزيرة. ولعل التعريف الأكثر إيجازًا لما يعنيه مفهوم داماديبا بالنسبة للكثير من السنهاليين على مدى التاريخ هو ما تورده هذه الفقرة من التاريخ الوارد في نصوص بوجافاليا (Pujavaliya) من القرن الثالث عشر:

جزيرة لانكا ملك لبوذا؛ فهي مثل خزينة مملوءة بالجواهر الثلاثة. لذ فإن إقامة غير المؤمنين (أو المؤمنين بالدين الخطأ) على أرض هذه الجزيرة ليست أبدًا إقامة دائمة، كما أن إقامة الشياطين في قديم الزمان لم تكن دائمة. حتى إذا حكم غير البوذي جزيرة لانكا بالإكراه لفترة من الزمن، فإن نفوذ بوذا في هذا الأمر تقضي أن سلالة هذا الملك لن ترسخ حكمها. ولهذا فإن أرض لانكا ملائمة فقط للملوك البوذيين، ولا شك في أن سلالاتهم سترسخ حكمها فيها.[29]

لعبت نصوص ماهافامسا دور الميثاق الذي ينظم سلوك بوذيي سنهالا - الرهبان والملوك منهم على وجه الخصوص، ولكن العامة أيضًا -بما يسهم في الحفاظ على الإرث السياسي والعرقي والجغرافي والديني. كما أن هذه النصوص أوردت التفسير المنطقي لما يجعل الامتثال لهذه السلوكيات أمرًا جيدًا وجديرًا بالتقدير. ولعل الرواية التي كانت الأكثر إسهامًا في دعم هذا الميثاق وتفسيره كما يفهمه أتباع الحركة الشوفينية من بوذيي سنهالا، هي رواية انتصار ملك سنهالا دوتاجاماني (Dutthagamani) على ملك تاميل إيلارا (Elara)، والمفترض أنه

---

(28) ماهافامسا 13 و14.

(29) بوجافاليا (كولومبو، مطبوعات جيانالانكارا، 1926)، 656، كما هو مقتبس ومترجم في كتاب والبولا راهولا: تاريخ البوذية في سيلان (History of Buddhism in Ceylon) (كولومبو، إم. دي. جوناسينا وشركاه، 1956)، 63.

حدث في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. تحفل هذه الأسطورة بمعاني أهمية الانتصارات البوذية. وفيها يظهر الملك إيلارا كدخيل غاصب يهدد مصير جزيرة لانكا كحصن يحمي الديانة البوذية، فيحتل شمال الجزيرة والعاصمة أنورادابورا (Anuradhapura)، التي قدّسها ماهيندا عندما زرع فيها فسيلة شجرة بودي فيها وبنى معبدًا لآثار بوذا في القبة (ستوبا) العظيمة التي بنيت هناك. يصحب الملك دوتاجاماني معه خمسمئة راهب لتقديم البركات والحماية خلال المعركة الأخيرة ضد إيلارا، الذي يصرح دوتاجاماني أنه يقاتله «لنصرة العقيدة».[30] وبالإضافة إلى هذا التصريح، فإن دوتاجاماني يعلن الساكيكيريا (saccikiri-ya) – وهي دعاء لأمنية نبيلة تتحقق إذا كانت تعبّر بالفعل عن حقيقة. وكان إعلان دوتاجاماني عن الحقيقة هو أنه إذا كان يخوض هذه المعركة من أجل ترسيخ الديانة البوذية إلى الأبد، وليس لتحقيق السيادة الشخصية، «فلتتخذ دروع جنودي لون النار».[31] وبالفعل تحقق هذه الأمنية، ويفوز دوتاجاماني بمعركة حاسمة ضد إيلارا العظيم الذي لم يكن قد تنازل عن السلطة منذ خمس عشرة سنة.

أشارت أليس غرينوالد (Alice Greenwald) إلى علاقة الاستمرارية في المواضيع التي تطرحها قصص بوذا في ماهافاسا، وتلك التي توردها غزوات دوتاجاماني، حيث يبدو شعب تاميل الذي هزمه دوتاجاماني المكافئ النمطي لشياطين ياكا.[32] تركز السجلات التاريخية على مر القرون التالية وتعزز فكرة الطبيعة الشريرة التي تميز شعب تاميل، وترافق ذلك مع ترسيخ حركة الشوفينية لبوذيي سنهالا وتطورها للحركة القومية الحديثة، التي ستكون محور التركيز هنا.

---

(30) ماهافامسا 25:2-25:3.

(31) ماهافامسا 25:17 – 25:18

(32) أليس جرينوالد، «آثار على الرمح: التأريخ وملحمة دوتاجاماني» (The Relic on the Spear: Historiography and the Saga of Dutthagamani،»)، الدين وتشريع القوة في سريلانكا، تحرير باردويل إل. سميث (تشامبرسبيرج، بنسلفانيا: أنيما بووكس، 1978)، 22.

يشير بروس كابفيرير إلى أن إيلارا يظهر في نصوص ماهافامسا كملك يتمتع ببعض السمات النبيلة، بينما تصوّره نصوص بوجافاليا من القرن الثالث عشر شخصًا ظالمًا يدمّر الأديرة، أما نصوص راجافاليا التاريخية (Rajavilaya) من القرن السابع عشر، فتشبّه جيوشه بجحافل مارا (Mara)، العدو الشيطاني لبوذا. ويؤكد كابفيرير أن ربط التاميل بطبيعة الشر هذه ليس مجرد تحيّز عرقي أو تعصّب عنصري، بل يضاف إليه إضفاء صفة كل ما هو شيطاني ودخيل وتابع. علاوة على ذلك، لا يظهر التاميل في هذه الروايات فقط كفئة منفصلة من الناس، يجوز إخضاعهم والتمييز ضدهم. بل هم «أشرار بشكل يمثل تهديدًا، وهم خطر على جوهر الهوية البوذية السنهالية ووجودها».[33]

ملاحظات كابفيرير في محلها، لكننا بالتأكيد سنجد مواقف في نصوص قديمة مثل ماهافامسا نفسها، أسهمت بنفس القدر من الخبث والتضليل في تعصب بوذيي سنهالا تجاه شعب التاميل الذي يدين أغلبهم بالهندوسية. كما رأينا في رواية أشوكا، فقد شعر دوتاجاماني في أعقاب نصره العظيم بالندم الشديد على مقتل الآلاف من أعدائه. لكن النتائج التي تصل إليها حكاية أشوكا ودوتاجاماني مختلفة اختلافًا بيّنًا. يتمكّن دوتاجاماني، مثل أشوكا، من التصالح مع نفسه، لكن ذلك يأتي نتيجة تعزية ثمانية من رهبان أراهانت (arahant) الذي يأتون للتسرية عنه ويؤكدون له أن كل ما فعله هو قتل شخص ونصف شخص، أحدهم كان قد تحول إلى الديانة البوذية كليًا، أما الآخر فتحول إلى الديانة البوذية جزئيًا.[34] أما الآلاف الآخرون من شعب التاميل، فيرد عنهم في ماهافامسا أن «البقية كانوا من غير المؤمنين ومن الأشرار، ولا قيمة لهم أكثر من قيمة الوحوش البرية. أما أنت فستنصر ديانة بوذا بطرق عديدة.

(33) كابفيرير، أساطير الأشخاص، 81-82

(34) يورد النص هذه الفكرة بقوله أن أحد الرجلين يختار الملاجئ [البوذية الثلاثة] والثاني يأخذ التعاليم [البوذية] الخمسة. ماهافامسا 25:110.

فانزع الهم من قلبك يا حاكم البشر».[35] وهنا نلاحظ بطلان واحد من أبرز المبادئ الأخلاقية للعقيدة البوذية - وهو مبدأ اللاعنف، أو أهيمسا (ahimsa). وكما أشار هاينز بيكيرت، فإن هذا الموقف يشير إلى تخلي سريلانكا عن برنامج التعايش التعددي المتسامح الذي وضعه أشوكا، واستبداله بأيدولوجية تبرر أي فعل هدفه الدفاع عن سيادة مجموعة عرقية أو قومية بعينها (وهي في هذه الحالة جماعة سنهالا) وحماية ودعم ديانة بعينها (وهي في هذه الحالة الديانة البوذية).[36]

تطرح لنا نصوص ماهافامسا وغيرها من نصوص السجلات التاريخية، مصيرًا حتميًا إلى حد ما، قدّر فيه لشعب سنهالا غزو جزيرة لانكا وتوحيدها وتولي حكمها لغاية الحفاظ على الديانة البوذية ونصرتها. وتورد هذه النصوص المادة التي شكّلت وقود أيدولوجية أسهمت في توحيد مجموعة واحدة من الناس ضمن منطقة وديانة واحدة، وترسخ مقابلها فكرة المجموعة الغريبة الدخيلة التي تشكل تهديدًا لهذا المصير وهذه الوحدة.

أناجاريكا دارمابالا (Anagarika Dharmapala) وعناصر تعصب بوذيي سنهالا

تبرز في هذا السياق بعض ملاحظات جاكوب نيوسنر (Jacob Neusner) حول دور التقاليد والأعراف ووظيفتها، وذلك في سياق القفزة التي نقوم بها من مصدر يعود للقرن الخامس للبحث في دور التعصب البوذي ضمن حركة بعثية قومية ظهرت قبل ما يزيد بقليل على مئة عام. ويقول نيوسنر: إن التقاليد هي:

أمر ما... من الماضي تم تحويله إلى سلوك معاصر وتوريثه نظرًا لطبيعته المعاصرة الواضحة. تفرض التقاليد علاقة ديناميكية... بين الماضي البعيد الذي

---

(35) ماهافامسا 25:110-25:111

(36) بيكرت «بدايات التأريخ البوذي»، 7.

تكمن فيه قوة هذه التقاليد القائمة على أسطورة... وبين المستقبل البعيد، حيث تكتسب هذه التقاليد تأثيرها من قدرتها على مواصلة إحياء... إرث مكتسب.[37]

ويواصل نيوسنر:

لا يكمن هدف التقاليد وغايتها في نقل الحقائق التاريخية، بل في خلق الواقع المعاصر وتفسيره، والتدخل في مسار التاريخ. أما الاهتمام في الماضي فمنشؤه فقط القيمة النموذجية للتاريخ، فالماضي لا يموت، وليس ماضياً بالتحديد، لأنه ذو طبيعة نموذجية.

ولعل المسؤول الأبرز عن نقل الماضي - بصيغته التي يرويها تاريخ الأساطير في السجلات التاريخية - إلى الزمن الحاضر هو أناجاريكا دارمابالا، مؤسس الشوفينية والقومية البوذية السنهالية الحديثة. وقد وضعت مؤلفات عديدة حول الدور الرائد والمحوري الذي لعبه دارمابالا في إحياء البوذية والترويج للقومية البوذية السنهالية.[38] ولهذا السبب فإننا لا نهدف هنا إلى تكرار أجنداته وإنجازاته، وإنما للتركيز على خطابه الذي يرتبط بتشكيل المواقف المتعصبة، التي تحولت لاحقًا إلى أفعال متعصبة. أشار كل من ريتشارد جومبريتش (Richard Gombrich) وغاناناث أوبيسيكر إلى أن أحد أبرز سمات خطاب دارمابالا البوذي هي تخليه عن الموقف المتصالح تجاه الأديان الأخرى الذي

---

(37) جاكوب نويسنر، «دراسة الدين من وجهة نظر دراسة التقاليد» (The Study of Religion as the Study of Tradition)، تاريخ الأديان، 14 (1975): 193.

(38) انظر الفصل الثاني من كتاب جورج بوند (George Bond): إحياء البوذية في سريلانكا: التقاليد الدينية، إعادة التفسير والاستجابة (The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response) (شارلستون: مطبوعات جامعة جنوب كارولينا، 1988)، والفصل السادس من كتاب ريتشارد جومبريتش وغاناناث أوبيسيكر: تحول البوذية: التغيير الديني في سريلانكا (Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka) (برينستون، نيوجيرسي: مطبوعات جامعة برينستون، 1988)، والفصل الثاني من كتاب إتش. إل. سينيفيراتني: أعمال الملوك: البوذية الجديدة في سريلانكا (The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka) (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1999).

تبنّته البوذية منذ القدم، واتخاذ موقف جدلي[39] بدلًا منه، إضافة إلى أن سعيه لتسييس البوذية اشتمل على انتقاد جميع المجتمعات غير السنهالية في سريلانكا.[40] والواقع أنه وبالرغم من تبنّيه فكرة تفوق البوذية على غيرها من الأديان بناء على سجلها التاريخي في تجنب العنف والاضطهاد، فإن أفكار دارمابالا فيما يتعلق بغير البوذيين أسهمت في إرساء إطار أيدولوجي للتمييز والعنف الموجه لاحقًا للجماعات الأخرى في الدولة، وخاصة من التاميل والهندوسيين والمسلمين على حد سواء. وقد حصل ذلك نتيجة خطاب دارمابالا الفاعل وانتشار تأثيره على نطاق واسع.

قبل أن ننتقل إلى تعبيرات دارمابالا حول التعصب، وهي تعبيرات أصبحت جزءًا لا يتجزأ من القومية البوذية السنهالية التي كان له الدور الأكبر في تأسيسها - قبل ذلك، من المهم أن نستعرض كيف نجح في تخليد دور جزيرة لانكا باعتبارها مهد الحفاظ على تعاليم دارما، وبالتالي إحياء الإرث المكتسب من السجلات التاريخية بحيث يصبح الماضي نموذجًا، إذا جاز لنا استخدام كلمات نيوسنر في هذا الصدد. يتكرر في كتابات وخطابات دارمابالا استشهاده بأسطورة الأصل والمنشأ الواردة في ماهافامسا، ويتحدث دائمًا عن حضارة سنهالا باعتبارها «حضارة آرية نقية، دينية خالصة»، لم يسبق لها أن خضعت لحكم «التاميل الوثنيين النجسين» أو «المخربين الأوروبيين»، مما يعني أن شعب سنهالا لم ينله تدنيس اختلاطه «بنسل عبيد أو همجيين».[41] وكثيرًا ما يستذكر بحنين مجد حضارة سريلانكا المتواصل بلا انقطاع على مدى اثنين وعشرين قرنًا، بدأت عندما نشر ماهيندا، ابن أشوكا، «الديانة الإنسانية» بحيث «أصبحت جزيرة لانكا، لؤلؤة المحيط الهادئ والجوهرة المتألقة، مستقبل ازدهار

(39) جومبريتش وأوبيسيكر: تحول البوذي، 215.

(40) نفس المصدر، 213.

(41) أناجاريكا دارمابالا، العودة إلى الصلاح (Return to Righteousness) (كولومبو: مطبوعات الإدارة الحكومية، 1965)، 474، 479، 494، وفي مواقع آخرى.

تعاليم دارما النقية التي وضعها تاتاجاتا، أو بوذا»[42] (Tathagata). وفي مقالة طويلة تحمل عنوان (البوذية: الماضي والحاضر)، يضيف دارمابالا بعض المبالغات الواضحة لما لا يتعدى كونه إعادة لرواية السجلات التاريخية فيما يتعلق بانتصار بوذيي سنهالا. وقد نجح دارمابالا من خلال كتاباته وخطاباته المماثلة في إعادة طرح الرؤية العالمية التي قدّمتها السجلات التاريخية، لجمهور سنهالي أوسع نطاقًا، كما رسّخ شيطنة شعب تاميل كما وردت في هذه السجلات. وبحسب رواية دارمابالا لأصول سنهالا الواردة في ماهافامسا، فإن شياطين ياكا التي هزمها سليل الآريين النقي فيجايا عند وصوله إلى جزيرة لانكا، فهي في الواقع إحدى القبائل الدرفيدية.[43] أما روايته لإعلان الحقيقة في قصة دوتاجاماني، ونصره ومواساة الرهبان له فتتبع إلى حد كبير ما ورد في رواية ماهافامسا، إلا أن دارمابالا يذهب إلى أبعد مما ورد فيوجه إلى ملك تاميل، إيلارا، استنكارًا أشد ويصفه «بالعداء الشديد ضد البوذية» متهمًا إياه بتدمير الأنصاب المقدّسة في مدينة أنورادابورا، وبأنه كرّس نفسه خلال فترة حكمه لتعليق الأنشطة الدينية كافة.[44] في سياق الحديث عن ملوك سنهالا الذين حملوا راية الحرب مستقبلاً، تجدر الإشارة إلى أنهم جميعًا اصطحبوا معهم «أبناء بوذا» خلال حربهم ضد التاميل، مما يظهر أنهم -مثل دوتاجاماني - حربهم كانت فقط في سبيل الدين. أما ملوك تاميل الذين حكموا أجزاء من البلاد خلال مراحل مختلفة من تاريخها، فإن دارمابالا يصدر بشأنهم إدانة عامة تشملهم جميعًا، فيرى أنهم جميعًا «بذلوا كل جهد ممكن لتدمير دين بوذا».[45] يظهر نفوذ هؤلاء الملوك وحكمهم في روايات دارمابالا للتاريخ قصير الأجل، ولهذا السبب فقد أصبحت

---

(42) نفس المصدر، 481.

(43) نفس المصدر، 485.

(44) نفس المصدر، 488.

(45) نفس المصدر، 480.

البوذية في سريلانكا «ديانة المنتصرين... وباتت مرتبطة تمامًا بالهوية الفردية العرقية لشعب [سنهالا]».[46] ويواصل دارمابالا بقوله إن شعب سنهالا مثلوا عرقًا «نقيًا من أي تأثيرات أجنبية، لم تلوثه عادات الغرباء، وظل متمسكًا بكلمات بوذا نورًا يوجه مسيرته. تلك كانت فترة مجيدة تألقت خلالها الديانة البوذية في سيلان في غياب الأجانب والغرباء من الأرض».[47]

نلحظ في خطاب دارمابالا فكرة بارزة شمولية قوامها أن الانتماء لجزيرة لانكا يقتضي أن يكون المرء سنهاليًا، وأن يكون سنهاليًا يقتضي أن يكون بوذيًا. كما أنه يدعو للعودة إلى حضارة سنهالية في خياله هي، بكلماته، «غير ملوثة» بأي تأثير أو أسلوب حياة غير بوذي. كما أننا نلحظ، كما أشرنا سابقًا، شيطنة واضحة ومباشرة لشعب تاميل. حيث يظهرون بوضوح بصورة الشعب غير المرحب على الإطلاق بوجودهم، هذا إن لم يكن وجودهم غير محتمل من الأساس.

وهذا يعني أن دارمابالا لم يتوقف عند تأكيد الهوية البوذية السنهالية، بل قرر تعارضها مع الهويات الأخرى. وكما هو الحال مع الحركات الشوفينية والقومية البوذية السنهالية التي انبثقت لاحقًا عن فكر دارمابالا، نجد أن أهداف التعصب هي جماعات عرقية أكثر من كونها دينية. إلا أن الجماعات الدينية لم تسلم من افتراءات دارمابالا. وكما قرر أن السنهاليين هم على الدوام بوذيون، فقد اعتبر أن شعب تاميل هم في الأساس هندوسيون (وأحيانًا، أيضًا، مسلمون). يظهر موقف دارمابالا متناقضًا تجاه الهندوسيين،[48] على الرغم من أن هذا الموقف لم يمنعه من التنديد بهم صراحة وعلانية. إلا أن مشاعره المتناقضة تعزى لتصوّره المتمثل بأن البوذية والهندوسية ديانتان تملكان إرثًا آريًا، لذا فإن حنينه للهند بشكل عام كثيرًا ما دفع به لأن يتمنى عودة البوذية إليها للتعايش بسلام

(46) نفس المصدر، 488-489.

(47) نفس المصدر، 489.

(48) يعبر عن هذا التناقض بوضوح وصفه للهند بكونها «ملاذًا للمؤمنين الأتقياء والتابعين المخلصين والمجانين بالدين». نفس المصدر، 823.

مع الهندوسية. كانت تلك أقصى حدود فكرة التعايش السلمي بالنسبة له. ففي حملته المستمرة لترميم مجمع معبد مهابودي (Mahabodhi Stupa) في بودجايا (Bodhgaya)، لم يسع دارمابالا أن يتقبل فكرة خضوع المعبد لسلطة من سمّاهم «كبار الجماعة الهندوسية الزاهدة»،[49] إشارة إلى سلالة الكهنة من عبدة الإلهة شيفا (Shiva) الذي ارتكبوا فظائع تمثلت بتشويه بعض صور بوذا لحولوها إلى «صور مسوخ» في معبد الآلهة البورانية.[50] وفي حديثه عن هذه الآلهة، يعلّق دارمابالا ساخرًا بأن الهندوسيين «يعانون من مجموعة كبيرة من الآلهة المشوّشة»، وأن أتباع الدين «يلحقون بالآلهة أي إله يصادفونه»، ويعاملون الآلهة بحماقة كما لو كانوا بشرًا يغضبون إذا لم يحصلوا على الطعام.[51] وعند المقارنة مع شعب سنهالا وشعوب البلاد البوذية الأخرى التي منحها دينها الحكمة والتنوير، يظهر الهندوس غالبًا بصورة من يغرق في ظلمة الجهل، وهي حالة مرجعها نوع المعرفة التي تضمها ديانتهم.[52] ومن وجهة نظر دارمابالا، فإن لدى الهندوسية الكثير لتتعلمه من البوذية، كما نراه في كتاباته المبكرة يتساءل عن سبب تخلي علماء الدين الهندوسي عن البوذية، وهجومهم على الديانة القائمة على السلام والحب والرحمة، مشيرًا إلى أنهم بذلك يدمّرون الركيزة الأساسية التي منحتها البوذية لديانتهم الهندوسية.[53] بالإضافة إلى ذلك، يرفض دارمابالا حتى تصوّر قيام شانكارا (Shankara)، أعظم مفكري الهندوسية، بمعارضة البوذيين كما ورد في الموروث الشعبي؛ فيرى أن المستهدف من معارضة شانكارا هما «طائفتا فايشنافا (Vaishnava) وسيفا (Saiva) السوقيتان».[54]

(49) نفس المصدر، 689.

(50) نفس المصدر، 603.

(51) نفس المصدر، 402.

(52) نفس المصدر، 218-219.

(53) نفس المصدر، 791.

(54) نفس المصدر، 356.

لا بد من الإشارة إلى أن بلاد دارمابالا لم يسكنها الهندوس فقط، بل أيضًا المسيحيون والمسلمون الذين لم يسلموا كذلك من حملات الإدانة الشرسة التي شنّها. فتعرّضت المسيحية، باعتبارها ديانة المستعمرين، لهجمات عنيفة في سبيل إحياء البوذية السنهالية، وغالبًا ما اعتبر المسيحيين من شعب سنهالا والبورغير مذنبين لمجرد ارتباطهم بالاستعمار الإمبريالي وحملات التبشير. حتى السنهاليون ممن يدينون بالمسيحية، كانوا يعتبرون أجانب ودخلاء، وهو ما تدل عليه كتابات ترجع لأواخر القرن التاسع عشر اعتبرت أعضاء المجلس التشريعي من السنهاليين المسيحيين «أعداء لدودين»،[55] غير ممثلين عن المجتمع السنهالي لكونهم يعتنقون «ديانة عدائية... لا يليق بها الحكم نيابة عن البوذيين».[56]

أصدر دارمابالا حكمه على الديانة المسيحية بناء على ما أنتجته هذه الديانة وعلى سلوك من يعتنقونها. فقال إنّ فضيلة الدين تتجسد في قدرته على إضفاء السلام والبركات على من يتبعونه، وأنه يكاد لا يجد دليلًا على ذلك في تاريخ المسيحية التي أنتجت سجلًا حافلًا بسفك الدماء والجهل والشهوانية الدنيئة، تحت حكم إمبراطورية باباوية فاسدة ألقت أوروبا في ظلمات البؤس والفقر والمرض. أما التعاليم الأخلاقية الحميدة التي نشرها المسيح - التي يعتبرها دارمابالا «مزيجًا من اليهودية والبراهمية والبوذية» - فتعيش حصرًا في عقول علماء اللاهوت لكنها لا تتجسد أمثلة عملية لدى «الكنسيين البلهاء» الذين يمثلون هذا الدين.[57] وفي سياق خطابه اللاهوتي، غالبًا ما أبدى دارمابالا عدم تصديقه لإمكانية

(55) البوذي 3، رقم 16 (10 أبريل 1891): 128، وفق الاقتباس في «الأصولية البوذية والهوية في سريلانكا» (Buddhist Fundamentalism and Identity in Sri Lanka)، تحرير تيسا بارثلوميوز وشاندرا آر. دي سيلفا (Chandra R. De Silva)، (ألباني: مطبوعات SUNY، 1998)، 32، رقم 96.

(56) مراسلات: إلى محرر مجلة «البوذي»، مجلة البوذي 1 (The Buddhist)، رقم 6 (1889): 47، كما ورد الاقتباس في «الأصولية البوذية» لبارثلوميوز ودي سيلفا، 32، رقم 96.

(57) هنا أعيد صياغة وجمع ثلاثة تصريحات مختلفة صادرة عن دارمابالا. دارمابالا: العودة إلى الصلاح، 419، 464، 798.

قبول «الشعوب آرية السلالة، الأكثر تهذيبًا وتحضرًا» لإله المسيحية، الذي يبدو كأحد آلهة الأساطير الشبيهين بسمات البشر الحانقين دومًا. فهذا الإله الذي يرضى سفك دم ابنه ليطفئ غضبه المشتعل بسبب خطايا ارتكبها الآخرون، لا يمكن أبدًا أن ينظر إليه أصحاب العقل والفكر كإله ينشر الحب والغفران. ولكل «عرق همجي» إله يعبدونه، إلا أن الإله الذي قدمه الغرب للآريين في آسيا لا يمكن أن يحظى باحترام «الأعراق المتحضرة» التي عاش أجدادها زمنًا طويلًا قبل ظهور فكرة رب حانق يملك القدرة على تعذيب البشر في أتون لعنة أبدية.[58] ويظهر من هذه التعليقات أن دارمابالا وجد من غير المقبول أبدًا تحول العديد من أبناء عرقه السنهالي إلى الديانة المسيحية. فأقل ما يقال عن هذا التحول أنه مدمّر للغاية، لأن «الشعوب الموحّدة دائمًا ما تتراجع وتنهار إذا لم تجد إلهامها بممارسة التعصب والكراهية. فهذا الشعب نتاج هذا الدين».[59]

أما المسلمون، فهم كالمسيحيين، يتم تقييمهم وفق معايير التاريخ الذي جمعه دارمابالا بصورة انتقائية، غير ممثّلة لواقعهم في الغالب. وبحسب تقييم دارمابالا التاريخي، فإن المسلمين «عرق بربري وحشي»[60] لم يتوقف عند تدمير البوذية في الهند،[61] بل اصل انتهاكاته فقضى على نقاء وطهارة الهند الآرية.[62] ووجود الإسلام في الدولة، مثل وجود المسيحية، ما هو إلا وجود مفسد لأن الإسلام أينما وُجد وحلّ، «ساد معه التعصب والتحيّز والاضطهاد».[63] ونظرًا لأن خطاب دارمابالا جاء في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين،

---

(58) نفس المصدر، 408-409.

(59) نفس المصدر، 419.

(60) نفس المصدر، 207.

(61) ينكر دارمابالا في جميع كتاباته وبكل صراحة النظريات المتعلقة بزوال البوذية، ويلقي باللوم كليًا على «أفواج المسلمين الغزاة». نفس المصدر، 394 ومواقع أخرى.

(62) نفس المصدر، 394.

(63) نفس المصدر، 352.

وهي فترة شهدت أعدادًا كبيرة من المسلمين الذين قدموا للجزيرة للاستقرار والتجارة، فقد نجح في زرع الخوف في نفوس بوذيي سنهالا من خلال التأكيد على ما ستجلبه الحضارة الإسلامية معها، حسب فكره واعتقاده. فذكر مرارًا كيف أن البلاد من فارس إلى الهند تحولت «من مراكز للتعلم إلى مراكز لقطع الطرق»، فدمّرها «العدو البربري الذي لا يدرك قيمة للفن أو الأدب أو الجمال».[64] أما المثال الأسوأ فهو ما حدث في الهند، حيث تم القضاء على البوذية كليًا عبر الغزوات العنيفة التي أجبرت البوذيين على اعتناق الإسلام بالملايين.[65]

وفيما يتعلق بالأقلية المسلمة المحدودة نسبيًا في سريلانكا، فإن اتهامات دارمابالا، التي تضمنت خطابات ومؤلفات تتهم تجار المسلمين باستغلال السنهاليين اقتصاديًا، سرعان ما تُرجمت إلى أعمال تعصّب بشعة، حيث قام الكثير من السنهاليين بتنظيم وتنفيذ أعمال شغب ممنهجة ضد المسلمين في عام 1915. وكان رأي السلطات البريطانية، على الأقل، أن دارمابالا ومشاعر التعصب التي أثارها، كان مسؤولًا إلى حد ما عن أعمال الشغب هذه. وفي أعقاب أحداث عام 1915، تمت إدانته بالتحريض وسجنه لخمس سنوات. وإذا نظرنا إلى كلام دارمابالا فإننا ندرك سبب هذه الأحداث؛ فالخطاب الذي يطرحه عن المتطفل الدخيل الذي يهدد سكان الجزيرة الحقيقيين هو خطاب يحاكي نصوص ماهافامسا من حيث الأسلوب وشدة اللهجة حين يقول: المحمديون شعب غريب دخيل.. وقد ازدهروا وجمعوا الثروات كاليهود عبر أساليبهم الاستغلالية. شعب سنهالا [هم] أبناء الأرض، الذين عاش أجدادهم وقدّموا دماءهم على مدى 2385 عامًا ليحافظوا على نقاء البلاد من الغزاة الدخلاء. يأتي المحمدي الدخيل من جنوب الهند إلى سيلان، يجد القرويين

(64) نفس المصدر، 471.

(65) نفس المصدر.

مهملين، والنتيجة هي أن المحمدي يصبح ثريًا بينما يخسر أبناء الأرض أموالهم وأعمالهم.[66]

ففي عالم دارمابالا، كما في العالم الذي تصفه السجلات التاريخية، كل شعب غير الشعب السنهالي هو شعب دخيل يهدد النقاء العرقي والديني في جزيرة لانكا ويهدد مكانتها كمهد لتعاليم دارما. وقد تمتعت كلمات دارمابالا بالتأثير الكافي لتحريض أعمال اضطهاد ضد واحدة من هذه الجماعات الدخيلة حسب افتراضه. وكما سنرى، ومع دخول سريلانكا حقبة الاستقلال في منتصف القرن العشرين، ستبرز أصوات أخرى تواصل خطاب دارمابالا المحرض وتوجهه لجماعة أخرى من هذه الجماعات.

أبناء دارمابالا: الرهبان السياسيون

أما الجماعة الأخرى التي نشير إليها فهي، بالطبع، جماعة التاميل في سريلانكا، التي يعتنق غالبيتها الديانة الهندوسية، وإن كانت تضم أيضًا نسبة صغيرة من المسلمين. وعلى مدار أكثر من خمسة وعشرين عامًا، استمر الصراع الدموي بين بعض فصائل التاميل، وأبرزها الحركة الانفصالية (حركة نمور تحرير التاميل إيلام) (Liberation Tigers of Tamil Ealam – LTTE)، وبين القوات المسلحة التابعة لحكومة يسيطر عليها قادة انتخبتهم الأغلبية البوذية في الدولة. وقد أصبح هذا الصراع الآن الظاهرة الأكثر انتشارًا للتوترات بين سنهالا وتاميل، التي كثيرًا ما تتصدر عناوين الأخبار حول العالم. سنتناول هذه الفترة في الجزء الأخير من هذا الفصل، أما ما نسعى للتركيز عليه هنا هو دور القوات البوذية في المشهد السياسي السريلانكي لمنتصف القرن العشرين، في إفراز سياسات التعصب ضد التاميل، وهي سياسات تعتبر المسبب الرئيس للصراع في جزيرة لانكا. كما

(66) نفس المصدر، 540.

أشار ستانلي تامبيا وكما فصّل إتش. إل. سينيفيراتني[67] (H. L. Seneviratne) بكل وضوح، فقد أورث دارمابالا إرثه الناشط لمجموعتين من الرهبان تختلفان اختلافاً بيّناً. فالأحداث التي شهدها النصف الأول من القرن العشرين، وبلغت ذروتها خلال الخمسين سنة الأخيرة من الصراع بين بوذيي سنهالا والتاميل، هي تجسيد للصدع بين توجهين مختلفين لرهبان الصحوة البوذية. وقد ركزت إحدى هاتين المجموعتين، وهي ترتبط أساسًا بجامعة رهبان فيديودارا (Vidyodara)، على الإصلاح الاقتصادي عبر سياساتها الناشطة، وظلت فيما عدا ذلك منفصلة عن المشاركة السياسة، مع التركيز على المبادئ البوذية التي تدعو للانفصال وضبط النفس والتنشئة الأخلاقية. أما المجموعة الثانية، التي ارتبطت بجامعة رهبان فيديالانكارا (Vidyalankara)، فقد سعت لجعل السلطات الرهبانية، أو المجتمع الرهباني سانجا، قوة بارزة في سياسة الدولة، بحيث يمكنهم الضغط لتنفيذ أجندة تهدف لتأسيس دولة بوذية. ونلاحظ في هذه الحركة وجود الرغبة لتحقيق ما ورد في نصوص ماهافامسا، التي تروّج للرهبان البوذيين باعتبارهم «سادة على أرض الجزيرة». وقد أحيت هذه المجموعة التي عرفت باسم «الرهبان السياسيين» أيدولوجية السجلات التاريخية ودارمابالا من خلال انشغالها إلى حد كبير بالدعوة لوحدة اللغة السنهالية والعرق السنهالي والديانة البوذية والدولة، مقابل تهميشها لمطالب الأقليات في سريلانكا. وكما هو الحال بالنسبة للسجلات التاريخية ودارمابالا، فقد أولى الرهبان السياسيون اهتمامهم لهذه الأقليات فقط في إطار اعتبارها عقبات في طريق تحقيق أهدافهم.

وتبرز شخصيتان في سياق نشأة حركة الرهبان السياسيين. أولاهما الراهب البوذي بيكو والبولا راهولا (Bhikkhu Walpola Rahula)، الذي وضع

(67) ستانلي جيه. تامبيا، سريلانكا: قتل الأخوة العرقية وتفكيك الديمقراطية (Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy) (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1986)، 83، وإتش. إل. سينيفيراتني، أعمال الملوك: البوذية الجديدة في سريلانكا (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1999)، الفصل الثالث والرابع.

مؤلفًا تحت عنوان تراث الرهبان البوذيين (The Heritage of the Bhik-khu) (وهو عنوان الترجمة الإنجليزية)،[68] مثّل وثيقة تبرر مشاركة الرهبان في الشؤون السياسية. وقد وظف راهولا مهاراته المعرفية الواسعة في تأليف هذا العمل، مستشهدًا بكنز من الأمثلة على مشاركة الرهبان في الحياة السياسية على مدار تاريخ سريلانكا. إلا أن معظم الأدلة التي يوردها، كما أشار ستانلي تامبيا، مستمدة نصوص ماهافامسا التاريخية الأسطورية، وغيرها من السجلات التاريخية.[69] الرهبان المنخرطون في السياسة هم «الأوصياء على الحرية»، الذين يسارعون لتقديم الحماية كلما هدد الخطر الدولة والدين. وفي تعقيب يحاكي إلى حد مقلق أحداث الصراع مؤخرًا بين سنهالا والتاميل، يصرّح راهولا بجرأة بما يلي حول تاريخ مشاركة الرهبان في الشؤون السياسية والعسكرية: «لقد اتخذ الحس الوطني الديني أبعادًا واسعة مهيمنة لدرجة أن الرهبان البوذيين، أو بيكو، وعامة البوذيين على حد سواء، يعتبرون أن قتل الناس في سبيل تحرير الدين والدولة لا يعتبر حتى جريمة نكراء».[70] وفي سياق مشابه، يعلق راهولا على إحدى وقائع ماهافامسا التي يؤكد فيها رهبان أراهانت للملك دوتاجاماني أنه لا يجب أن يحمل ذنب الآلاف الذين قتلهم، لأنهم جميعًا ليسوا من البشر، باستثناء شخصين أظهرا ولاء للديانة البوذية. ويقول راهولا في هذا الشأن أن الرهبان والعامة الذين يملكون حس المسؤولية (والتأكيد على كلمة المسؤولية هنا من طرف كاتب السطور) اعتبروا موقف الرهبان في هذه الواقعة مقبولًا، لأنهم يدركون أن الأمر عندما يتعلق «بحرية ورفعة الدين والدولة... فإن القضاء على

---

(68) والبولا راهولا، تراث الرهبان البوذيين (نيويورك: مطبوعات غروف، 1974).

(69) ستانلي جيه. تامبيا، هل تمت خيانة البوذية؟ الدين والسياسة والعنف في سريلانكا (Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka) (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1992)، 27-28.

(70) راهولا، 21، كما ورد الاقتباس في كتاب تامبيا، هل تمت خيانة البوذية؟ 28.

البشر من أجل تحقيق هذه الغاية لا يعتبر جريمة خطيرة للغاية».[71]

أما المصدر الآخر لحركة الشوفينية والقومية البوذية التي اعتنقها الرهبان السياسيون فيأتي من كتابات الراهب البوذي بيكو ياكادوي براجناراما (Bhik-khu Yakkaduve Pragnarama).

ويقدّم لنا كتاب إتش. إل. سينيفيراتني تحليلاً شاملاً لعمل ياكادوي،[72] لذا يكفي هنا أن نوجز النتائج التي خلص إليها سينيفيراتني لارتباطها بهذا الموضوع. يستعرض سينيفيراتني تركيز كتابات ياكادوي على «الدولة والأمة والدين»، وهو استخدام يرجعه سينيفيراتني إلى دارمابالا، لكنني أعتقد أن بإمكاننا أن نتتبع مصدره بالعودة إلى السجلات التاريخية المبكرة. علماً بأن «الدولة» بالنسبة لياكادوي تعني إقليم سريلانكا، أما «الأمة» فتعني مجموعة سنهالات العرقية، و»الدين» يعني البوذية.[73] وهكذا فإننا نلحظ مجدداً المعادلة القائلة بأن الهوية السريلانكية تقتضي أن يكون المرء سنهاليًا، وأن يكون سنهاليًا يقتضي أن يكون بوذيًا. ولا يدع ياكادوي مجالًا للشك في أن هذا هو ما يعنيه خاصة عندما يصف التاميل بأنهم «مهاجرون غير شرعيين».[74]

تجدر الإشارة إلى حدث هام آخر شهدته تلك الحقبة كان له دور في إشعال الحس القومي البوذي السنهالي إلى درجة الغليان، تمثل في صدور تقرير وطني وضعته لجنة ضمّت عدداً من كبار الرهبان البوذيين والعلماء، حمل عنوان خيانة البوذية (The Betrayal of Buddhism). وتتصدر رواية التاريخ مجدداً حسب الصورة التي أوردتها السجلات التاريخية، وخاصة في مقدمة التقرير التي تتحدث عن المعاناة التاريخية للبوذية السنهالية « كنز الجزيرة المميز».

(71) نفس المصدر، 22.

(72) سينيفيراتني، أعمال الملوك، 149-161.

(73) نفس المصدر، 159.

(74) نفس المصدر.

حيث يتم تصوير البوذية باعتبارها معرضة لخطر الدمار المستمر، وهو خطر يمثله على الأغلب التيار المستمر من التاميل، ولاحقًا من الغزاة المستعمرين، علاوة على كون البوذية تشهد تراجعًا مستمراً منذ حقبة «الملوك الثلاث العظماء» وهو ديفانامبياتيسا، ودوتاجاماني، وباراكراماباهو الأول (Parakramabahu I) (وينسب إلى الأخير تأسيسه للحقبة الثانية من سيطرة بوذيي سنهالا في سريلانكا، التي تعرف باسم حقبة بولوناروا (Polonnaruwa)). أورد التقرير مقترحين لإعادة إحياء الديانة البوذية، سارعت الحكومة التي حازت على استقلالها حديثًا لتبنّيهما. دعا المقترح الأول إلى تأسيس ما يعرف باسم مجلس ساسانا بوذا، أو مجلس ديانة بوذا (Buddha Sasana Council)، بحيث يمنح جميع الامتيازات السابقة التي تمتع بها الملوك البوذيون.[75] وتعتبر هذه خطوة مهمة تجسد العودة إلى النموذج الوارد في السجلات التاريخية التي تصوّر الملوك البوذيين بكونهم يتعاونون بشكل مستمر مع المجتمع الرهباني البوذي، سانجا، لتنظيم وحماية الدين. كما أن هذه الخطوة تمثل وبكل وضوح دعمًا للأجندة التي يتبناها الرهبان السياسيون. أما الإجراء الثاني المقترح فيتمثل في سحب منح المساعدات المقدّمة لمدارس التبشير المسيحي، وسيطرة الدولة على جميع المدارس المدعومة.[76] وتضع هذه الخطوة حدًا للمنح المخصصة للتعليم المسيحي، ويمكن بالتالي اعتبارها كإجراء متعصب قطعًا. خلافًا للمدارس المسيحية، لم يكن لدى المدارس البوذية ما تخشاه لأنها كانت على ثقة من أن سياسات الحكومية ستنحاز إلى صف المدارس التي تلقّن القيم البوذية، خاصة في ظل تأسيس مجلس ساسانا بوذا.[77]

والواقع أن الناشطين البوذيين في خمسينيات القرن العشرين ذهبوا إلى أبعد

---

(75) تامبيا، هل تمت خيانة البوذية؟ 34.

(76) نفس المصدر، 34-35.

(77) نفس المصدر، 35.

من هذه الإجراءات، داعين إلى إجراءات خاصة حاسمة بالنيابة عن الديانة البوذية وعن المجتمع الرهباني البوذي في إجراء رسمي مستقبلي. وكانت نتيجة هذه التحركات استثناء كل المجموعات الدينية من أي معاملة خاصة.[78] وقد مثلت خمسينيات القرن الماضي فترة شعر فيها أتباع الحركة القومية البوذية السنهالية بجرأة دفعتهم لتقديم مثل هذه المطالبات التي تضمن مزيدًا من المزايا لشعبهم، في مقابل تضاؤل أي مزايا محتملة للجماعات الأخرى في الدولة، وبشكل خاص جماعة تاميل. وتضمنت هذه المطالبات تمثيلاً أكبر في الحكومة من المقاعد المخصصة للتاميل، ومقاعد أكثر في الجامعات من تلك المخصصة للتاميل، وهو ما يعطي للسنهاليين الأفضلية في الحصول على فرص العمل. كما دعا الناشطون لاعتماد السنهالية وحدها لغة رسمية للدولة، مما يمنح السنهاليين الأفضلية في امتحانات الخدمة المدنية وبالتالي فرصة أكبر في شغل وظائف الخدمة المدنية. وقد تصدّر الرهبان السياسيون الحملات المنظمة الداعية لهذه الإجراءات، وبرزت من بينها مجموعة كانت ذات تأثير ملحوظ تدعى جبهة الرهبان الموحدة (United Monks' Front). حيث ضمن تأثير هذه المجموعة وأتباعها انتخاب سولومون ويست ريدجواي دياس باندارانيكا (S.W.R.D. Bandaranaike) لمنصب الرئاسية في عام 1956؛ وضمنوا له الدعم على نطاق واسع مشروطًا بوعده تنفيذ أجندتهم، وهو ما قام به بالفعل. عندما نفّذ التاميل اعتصامهم السلمي احتجاجًا على هذه الإجراءات العنصرية في العاصمة كولومبو، جاءت استجابة عدد كبير من السنهاليين على شكل أعمال شغب عنيفة شهدت مقتل الكثيرين. وأرسلت أحداث عام 1956 رسالة واضحة: منح التاميل حقوقًا مساوية للسنهاليين أمر غير محتمل أو مقبول. ومن اللافت للاهتمام أن باندارانيكا بدأ يغير رأيه، وقام بالتعاون مع أحد كبار السياسيين التاميل بوضع ميثاق باندارانيكا- تشيلفانايا كام، الذي اقترح قبول التاميل لغة وطنية،

(78) نفس المصدر.

وإنشاء منظومة للمجالس الإقليمية التي تمنح التاميل مزيدًا من التمثيل الحكومي. كانت ردة فعل جبهة الرهبان الموحدة، وغيرها من المجموعات الفاعلة التي يقودها الرهبان مثل حزب المجتمع بوذيي سريلانكا العظيم (Sri Lanka Great Buddhist Community Party)، ردة فعل معارضة وبقوة. ولعل أفضل ما يصف موقف القوميين البوذيين السنهاليين هذه الفقرة من مقالة كتبها أحد الرهبان البوذيين عام 1957م يقول فيها:

لطالما كانت البوذية ديانة متسامحة. وتوجد أمثلة على درجات فائقة من التسامح في ظل تحديات عديدة. وعلى الرغم من الدعوة للتسامح، إلا أنه لا يسع البوذيين أن يمارسوا التسامح في هذه الأوقات الطارئة التي تشهد فيها البوذية هجومًا بأساليب عديدة. فلا بد للبوذيين من القتال لإنقاذ حياتهم.[79]

وقد استغل الرهبان وحلفاؤهم السياسيون، الذي عارضوا موقف حكومة باندارانيكا من وضع التاميل، الروايات الواردة في السجلات التاريخية بهدف ممارسة الضغط على الحكومة. ووظف رهبان وعامة البوذيين على السواء هذه الروايات كحجة للدفاع عن شعب سنهالا ودينهم ضد التاميل، الذين استمرت النظرة إليهم باعتبارهم خطرًا غير مقبول يهدد استمرارية البوذية وبقاءها.[80] وتوجز هذا الموقف الكلمات التالية لراهب بوذي معارض لمحاولات باندارانيكا تحقيق المساواة مع أقلية التاميل. فقد أطلق هذا الراهب هجومه بمقارنة بين الرئيس وبين الملك دوتاجاماني. فعلى عكس باندارانيكا، قال الراهب إن «دوتاجاماني[81] حقق الهزيمة بالسيف ووحد البلاد دون تقسيمها وتوزيعها على أعدائنا، ورسّخ مكانة السنهالا والبوذية باعتبارهما لغة الدولة وديانتها».[82]

---

(79) «التسامح البوذي»، بوذا بيرامونا (Buddha Peramuna)، أبريل 27، 1957، كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 77.

(80) بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 12.

(81) هذه سنهالا (This is Sinhala) لدوتاجاماني.

(82) بوذا بيرامونا، 21 سبتمبر 1957، 2، كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 13.

ومن الواضح أن رواية ماهافامسا الواردة هنا تعرضت لقدر كبير من التنقيح التاريخي. فلا يوجد في نصوص ماهافامسا أية إشارة إلى اعتماد أية لغة أو ديانة باعتبارها اللغة والديانة الرسمية «للدولة»، كما يصوّر الراهب، الأمر الذي يعتبر مفارقة تاريخية.

وهكذا نجحت جماعات ضغط الرهبان، بالإضافة إلى رعاتهم وحلفائهم من عامة البوذيين، في القضاء على الميثاق، محتجّين بشدة على ما سمّوه استسلامًا لمطالب التاميل. ونفّذت هذه المجموعات اعتصامًا قرب منزل رئيس الوزراء ورفضوا التحرّك حتى يتم إلغاء الميثاق. وبعد محاولات عديدة فشلت في تفريق الرهبان، استسلم باندارانيكا وألغى الميثاق.(83)

وقد يعتقد المطّلع على هذه التطورات أن ما حدث قد أرضى أتباع الحركة القومية من بوذيي سنهالا (وهو ما حدث في نهاية المطاف في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي)، إلا أن مزيدًا من الغضب اشتعل مجددًا كرد على جولة أخرى من عصيان التاميل، التي تمثلت هذه المرة في هجمات استهدفت موظفي الحكومة في عام 1958. (84) شهدت الأحداث المأساوية اندلاع المزيد من أعمال الشغب ومقتل الكثيرين. وتجدر الإشارة هنا إلى استمرار قدرة السجلات التاريخية ونظرتها العالمية على التحريض. فقبل أسابيع قليلة من أحداث عام 1958، أطلق راهب يكتب في صحيفة بوذا بيرامونا (Buddha Peramuna)، وهي الصحيفة الناطقة باسم الرهبان السياسيين، ما يمكن تشبيهه بإعلان الحرب الذي تورده نصوص ماهافامسا:

بينما تهيأ دوتاجاماني للمعركة [ضد التاميل]، نزع الكثير من الرهبان أرديتهم الرهبانية وانضموا للجيش. وعندما حاول ماهيندا الثاني (Mahinda II) خوض

---

(83) ستانلي جيه. تامبيا، الدين والسياسة والعنف في سريلانكا، في «الحركات الأصولية والدولة» (Fundamentalisms and the State)، تحرير مارتن إي. مارتي وآر. سكوت أبلبي (شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو، 1996)، 599.

(84) نفس المصدر.

المعركة ضد مقاطعة روهونا (Ruhuna) [المحتلة من التاميل]، عمد بداية إلى لقاء الرهبان لتبرير أفعاله.[85]

أكثر ما يلفت الانتباه هنا هو التحريض الواضح على العنف، والمصادقة على العنف بحد ذاته من قبل أولئك الذي يحملون راية المثل والفضائل البوذية، مثل مبدأ أهيمسا (اللاعنف) - والمقصود هنا الرهبان البوذيين. وفي تعليقها على هذا التصريح نفسه تشير تيسا بارثلوميوز (Tessa Bartholomeusz) إلى «دمج التاميل بمفهوم عدو الدولة وعدو البوذية في هذا التعبير عن الشيطنة والحرب».[86] كما تشير إلى أن إدانة التاميل عبر هذا الخطاب هي تعبير واضح عن أن التاريخ يعيد نفسه،[87] وأضيف من جهتي أن النظرة العالمية التي تطرحها السجلات التاريخية هي ما يعزز ويدعم هذه الفكرة.

1983 - الوقت الحاضر: حرب سنهالا - تاميل الأهلية

مهدت أجندة الرهبان السياسيين وأتباعهم، وانتصارهم، خلال أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين الطريق لآفاق جديدة من التعصب البوذي السياسي المتشدد، الذي يرفض قبول مشاركة ودمج الأقليات - وخاصة هندوس التاميل - بشكل كامل في الأوساط التعليمية والاقتصادية والسياسية. وعلى الرغم من أن البلاد شهدت خلال الستينيات وجزء كبير من السبعينيات حالة من السلام النسبي، إلا أن السياسات المتعصبة والعنصرية التي مارستها الحكومة كانت لا بد ستفرض معارضة مكثفة في وقت ما. وهذا بالفعل ما حدث، إذ تشهد الدولة منذ عام 1983 صراعًا أهليًا تسبب في خسائر كارثية لجميع الأطراف. ولا مكان هنا لاستكشاف التعقيدات العديدة التي تنطوي عليها

(85) هيوابيتاجيديرا بياناندا (Hewapitagedera Piyananda)، «الرهبان في حماية البلاد دومًا»، بوذا بيرامونا، 3 مايو 1958، كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 82.

(86) بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 82.

(87) نفس المصدر.

هذه الحرب، التي شهدت مظاهر عنف عديدة صدرت عن التاميل والسنهالا على حد سواء، وخاصة من طرف المنظمة الانفصالية الإرهابية التي عرفت باسم حركة نمور تحرير التاميل إيلام. ولا بد من الاعتراف بأن العديد من بوذيي سنهالا، بالإضافة إلى أعضاء مجموعات عرقية ودينية أخرى، بذلوا جهوداً حثيثة لإطلاق عملية السلام والدعوة لها. ومع ذلك، فلا بد من الإشارة أيضًا إلى أن ستانلي تامبيا كان محقًا عندما ذكر أن الصورة السائدة التي يتبناها بوذيو سنهالا في الوقت الحاضر هي «صورة متشددة شعبوية مهووسة... تم إفراغها من الأخلاقيات المعيارية والإنسانية إلى حد كبير»، تلعب دوراً في ترسيخ «الهوية الوطنية المتجانسة» وتصادق على العنف وتحرض عليه.[88] تتمثل مهمتنا في الجزء الأخير من هذا الفصل استعراض تصريحات الحكومة وإجراءاتها، وغيرها من تصريحات وإجراءات أحزاب وأفراد القومية والشوفينية لبوذيي سنهالا، التي لعبت الدور الأبرز في استمرار سياسة التعصب البوذية في سريلانكا.

ومنذ بدء فترة تولي باندارانيكا الحكم، اعتبرت الحكومات في سريلانكا نفسها الجهة المسؤولة عن حماية البوذية، كما كان حال الملوك الذين تروي قصصهم السجلات التاريخية، وقد نجحت هذه الحكومات في الصعود للسلطة من خلال خطابها الموجه للأغلبية البوذية في الدولة، متعهدة بدعم الديانة البوذية والشعب البوذي السنهالي في مواجهة الجماعات الأخرى - وخاصة هندوس التاميل - الذين يعتبرون تهديداً لهذه القضية. وخلال الفترة من ثمانينيات إلى تسعينيات القرن الماضي، أكّدت حكومات الحزب الوطني المتحد (United National Party) بقيادة جيه. آر. جاياوردينا (J. R. Jayawardene) وآر. بريماداسا (R. Premadasa) بشكل أكبر مسؤولية الحكومة تجاه حماية الديانة

(88) تامبيا، هل تمت خيانة البوذية؟ 92.

البوذية، أو المؤسسة البوذية.[89]

كان جاياواردينا مؤمنًا بأن التراث البوذي للدولة (الذي أسهمت السجلات التاريخية إلى حد كبير في تحديد معالم رؤيته، كما استعرضنا) يمنح الحكومة تفويضًا بحكم وحماية البلاد والشعب السنهالي والمؤسسة البوذية.[90] وعقب انتخابه في عام 1977، وهي أول سنة تشهد أعمال شغب السنهال والتاميل منذ أواخر الخمسينيات، أعلن جاياواردينا أن حكومته ستؤسس مجتمع دارما، وهو إعلان قصد منه أن حكومته ستستند إلى المبادئ التي تبنّاها الملوك البوذيون قديمًا، وفقًا للسجلات التاريخية. والواقع أن أحد أبرز قادة الرهبان في الدولة سرعان ما ربط بين ريادة دوتاجاماني وسلطته وبين إدارة جاياواردينا:

عيّن الأمير دوتاجاماني أربعة عشر راهبًا بوذيًا في مناصب عليا بإدارته... على أساس مبادئ دارما كافة... بعد هزيمته التاريخية على إيلارا. وكذلك فإن رئيس وزراء دارما السيد جيه. آر. جاياواردينا، وإدارته، سيمنحون شعب سريلانكا بكل التأكيد السلام والانسجام.[91]

من جانبه، تعمّد جاياواردينا أن يتبنّى نموذج الملك الصالح في إطار تعامله مع التوترات المتنامية بين جماعتي سنهالا وتاميل في مطلع ثمانينيات القرن الماضي. وقد أشارت تيسا بارثلوميوز إلى أنه صاغ حقه بشنّ الحرب في سياق مبادئ دارما، تمامًا كما ورد عن دوتاجاماني في نصوص ماهافامسا:

أنا أدرك أنه لا يمكن للمرء تحقيق السكينة الأبدية، نيرفانا، من خلال قتل

(89) جورج بوند، صراعات الهوية وتفسيرها في البوذية: الخلاف بين حركة سارفودايا شرامادانا وحكومة الرئيس بريماداسا (Conflicts of Identity and Interpretation in Buddhism: The Clash between the Sarvodaya Shramadana Movement and the Government of President Prema- dasa)، في تحرير بارثلوميوز ودي سيلفا: الأصولية البوذية، 41.

(90) نفس المصدر، 41-42.

(91) الموقّر بانديتا دامبيل جوروسيري (Pandita Dampelle Gurusiri)، «ساعدوا رئيس الوزراء أوشر في مجتمع دراما»، ذا ديلي نيوز، 6 سبتمبر 1977، كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 61.

الآخرين، [ولكن]... لا يمكنك أن تجلس ساكنًا بينما تقترب الأفعى لتلدغك. لا بد من التعامل مع هذه الأفعى. والدولة [لها الحق] في أن تمارس العنف في سبيل حماية مواطنيها.[92]

وكثيرًا ما ألقى جاياواردينا خطابات تبدو كما لو أنها مقتبسة نصًا من صفحات ماهافامسا، أو من خطابات دارمابالا الصاخبة. وفي أحد هذه الخطابات، ادعى أن حكومته هدفت «إلى بناء مجتمع جديد يقوم على مبادئ دارما. فمن واجبنا أن نحمي بوذا، وأن نتعهد بأن نتخذ كل إجراء ممكن لتطويره».[93]

وكما هو حال دوتاجاماني، كان جاياواردينا مستعدًا للقتال ضد التاميل فيما اعتبره حربًا عادلة تهدف لنشر البوذية.[94] وتذكرنا تيسا بارثلوميوز أن من الجدير هنا استذكار نظرة نصوص ماهافامسا إلى شعب داميلا أو التاميل، غير البوذيين: فهم ليسوا من البشر. وتواصل بارثلوميوز بقولها: «أقل ما يمكن قوله عن تداعيات آراء جاياواردينا في سياق الحرب في سريلانكا هو أنها مقلقة».[95] فقد دافع جاياواردينا عن استخدام نظامه للعنف مستشهدًا بالصورة التي توردها نصوص ماهافامسا للملوك الصالحين:

لا يمكنني أن أتّبع هذا [المبدأ القاضي بالامتناع عن قتل أي كائن حي]، لأن واجبي يحدده الدستور...... أراد سري سانجابو (Sri Sangabo) أن يطبّق التعاليم البوذية بحذافيرها بعد أن أصبح ملكًا، فأطلق سراح الأسرى..... وبدؤوا يسرقون ويقتلون الناس... فساد اضطراب عظيم وأجبره الشعب على الاستقالة.

(92) «ثورات العنف لا تناسبني»، ذا ديلي نيوز، 25 يناير 1990، كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 61.

(93) الاقتباس في كتاب د. ليتل (D. Little)، سريلانكا: اختراع الخصومة (Sri Lanka: The Invention of Enmity) (واشنطن العاصمة: 1994)، 79.

(94) بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 65.

(95) نفس المصدر.

لن أكون مثله، فأنا أريد أن أحكم هذه البلاد، لقد تم انتخابي لكي أحكمها.[96]

وعندما اندلعت أعمال العنف التي توقع جاياواردينا اندلاعها، إن لم يكن هو سببها، خلال أعمال شغب عام 1983 التي كانت بداية حرب تقترب اليوم من عامها الخامس والعشرين، فإن ما يلفت الانتباه في رد فعل الحكومة لم يكن تركيزها على العدد غير المسبوق من القتلى في صفوف التاميل، بل مخاوفها وتركيزها على عدم انقسام سريلانكا.[97] ولم تكن هذه المخاوف تتعلق بانقسام مجتمعات أو أقاليم مختلفة في الدولة، بل خوفًا من أن تخسر سريلانكا قدرًا من هيمنة بوذيي سنهالا وتفوقهم. ولنأخذ على سبيل المثال هذه الكلمات التي صدرت عن أحد مسؤولي الحكومة:

... هناك حقائق بعينها غير قابلة للتغيير. فالمشاكل تبدأ عندما نسعى لتغيير الحقائق غير القابلة للتغيير. الحقيقة الأولى هي... أن سريلانكا وحدة واحدة. شعب سنهالا... وأفراد المجتمعات الأخرى لم ولن يسمحوا بانقسام هذه الدولة. ما أعنيه ببساطة هو أنه طالما بقي على أرض سريلانكا رجل واحد من جماعة سنهالا، فإن فيها رجلًا واحدًا يقف في وجه هذا الانقسام. الحقيقة الثانية التي لا مجال لتغييرها هي أمر يتعيّن علينا نحن أبناء جماعة سنهالا تفسيره لأبناء سريلانكا من المجتمعات الأخرى. فشعب سنهالا يتمتعون بمكانة مهمة في هذه الدولة... لهم مكانة خاصة هنا. منها على سبيل المثال دورهم في حماية الديانة البوذية. وفيما ندرك هذه الحقيقة، فإننا أيضًا ندرك حقيقة أن المجتمعات الأخرى تعيش في سريلانكا. وعلينا أن نسعى نحو الحفاظ على سريلانكا التي هي الوطن الذي لا جدال فيه (التأكيد على كلمة لا جدال فيه هنا من طرف

---

(96) الاقتباس في كتاب جيه. فان دير هورست (J. van der Horst)، من هو، وماذا يفعل: الخطاب الديني والممارسات الدينية في سريلانكا خلال رئاسة آر. بريماداسا (1989-1993) (Who Is He, What Is He Doing: Religious Rhetoric and Performances in Sri Lanka during R. Premadasa's Presidency) (1989–1993)، (أمستردام، مطبوعات جامعة في يو)، 134.

(97) إليزابيث نيسان (Elizabeth Nissan)، «خواطر حول تبريرات السنهاليين للعنف»، في «سريلانكا في التغيير والأزمة»، تحرير جيه. مانور (J. Manor)، (لندن: كرووم هيلم، 1984)، 176.

كاتب هذه السطور) للسنهاليين، وهي أيضًا موطن (التأكيد من طرف كاتب السطور) الشعوب الأخرى.[98]

كما يتضّح هنا، فإن الرسالة التي يتضمنها هذا الخطاب تتمثل في أن سريلانكا هي في الأساس والحقيقة دولة بوذية سنهالية. أما ما تشير إليه تصريحات حكومية أخرى فهو أن على جماعة التاميل أن يلوموا أنفسهم، وأنفسهم فقط، على ما نمت إليه الأحداث من انفجار غضب السنهاليين، وذلك نظراً للخطر الداهم الذي يمثلونه (أي التاميل). مجدداً نلحظ الاستشهاد بذلك الموقف الماثل في الأذهان دومًا من روايات الماضي، حيث يتحدث رئيس المالية والتخطيط آنذاك قائلاً:

لقد عاش عرق السنهالا لأكثر من 2,500 عام على هذه الأرض. وإذا درسنا التاريخ فإننا سنرى أننا واجهنا في الماضي تهديدات أكثر شدة وخطورة. فقد حكم الملك الدرفيدي إيلارا هذه البلاد لأربعين عامًا. ثم ظهر الملك دوتاجاماني وهزم إيلارا في الحرب. نجت حضارتنا رغم هذه التهديدات الأجنبية كلها. لذا فلن نسمح أبدًا بأن تتعرض بلادنا للانقسام.[99]

إن طرح موضوع الصراع مع التاميل كفكرة مكافئة لهزيمة إيلارا الشهيرة أمر يدعو للقلق نظراً للرسالة الضمنية التي يمثلها. ونستذكر كيف جاء التبرير لمقتل التاميل على يد دوتاجاماني وجيشه على أساس أنهم كانوا «مجرد وحوش».

وننتقل إلى آر. بريماداسا الذي حكم خلال تسعينيات القرن الماضي. فقد آمن، ولدرجة فاقت جاياواردين، بضرورة دمج السياسة والبوذية معًا.[100] فقصد إلى إبراز نفسه في صورة الملوك البوذيين كما صورّتهم السجلات التاريخية، حماة الدين الذين لم يترددوا في اللجوء للعنف إذا شعروا بضرورة حماية تعاليم دارما

(98) إل. أثولاموداي، كما ورد الاقتباس في كتاب نيسان: خواطر حول تبريرات السنهاليين للعنف (Some Thoughts on Sinhalese (Justifications for the Violence ،181-182.

(99) روني دي ميل (Ronie De Mel)، في «الحكومة لن تسمح مطلقًا بانقسام الدولة» (Government Will Never Allow Division of the Country,)، ذا آيلاند (The Island ، 26 أغسطس 1983)، كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 95.

(100) بوند، «صراعات الهوية»، 42.

من التهديدات المحتملة التي تمثلها الشعوب الأخرى، وخاصة شعب التاميل. وقد فرض بريماداسا سيطرة واضحة على وزارة الدفاع ووزارة الديانة البوذية (أو وزارة بوذا ساسانا) التي تأسست مؤخرًا (في عام 1990).(101) وكان من الواضح أن بريماداسا لم يكن ينظر لهاتين الوزارتين كهيئتين منفصلتين لكل منهما أهداف محددة كما قد يتوقع البعض، نظرًا لتركيز البوذية على منهج اللاعنف. كما أنشأ بريماداسا المجلس الأعلى لقادة البوذية (Supreme Council of Buddhist Leaders) لنصحه ومشورته، في خطوة تعكس اتباعه لنموذج حكم الملوك كما ورد في نصوص ماهافامسا.(102) وقد أسهم ذلك في تعزيز مكانة الديانة البوذية على حساب الديانات الأخرى في الدولة. وأصبحت البوذية بصيغتها الأكثر انتشارًا، أكثر شوفينية وعنفًا وقومية تحت حكم بريماداسا.(103) وقد وظّف بريماداسا شرعية البوذية هذه كسبب منطقي لمهاجمة معارضيه.(104) على سبيل المثال، هاجم بريماداسا منظمة غير حكومية عرفت باسم شرامادانا سارفودايا (Shramadana Sarvodaya)، وهي حركة قائمة على المبادئ الأخلاقية البوذية والمبادئ التي دعا إليها غاندي، واعتبرها عدوة للأمة بسبب انضمامها إلى مسيرات التاميل السلمية.(105)

---

(101) نفس المصدر، 42-43.

(102) شاندرا دي سيلفا، «تعددية الأصولية البوذية: تحقيق في آراء الرهبان البوذيين في سريلانكا» (The Plurality of Buddhist Fundamentalism: An Inquiry into Views among Buddhist Monks in Sri Lanka)، في كتاب الأصولية البوذية لبارثلوميوز ودي سيلفا، 60. يشير دي سيلفا (61) الفئة التي تعتقد بأن حماية البوذية خلافًا لأي ديانة أخرى هي واجب خاص على الدولة السريلانكية، تملك قوة سياسية نشهد مثيلها في بعض الإجراءات التي نفذتها الرئيسة شاندريكا كوماراتونجا (Chandrika Kumaratunga)، التي منحت الصفة الدستورية للمجلس الأعلى للقادة البوذيين للمرة الأولى عام 1997، رغم دعوتها منذ سنوات للنهج العلماني في السياسة. في عام 1997 أيضًا منح الدستور المقترح من قبلها «للبوذية مكانة الصدارة» بالنسبة للديانات الأخرى.

(103) بوند، صراعات الهوية، 44.

(104) نفس المصدر، 48.

(105) نفس المصدر.

ومما يعكس الأجواء التي سادت في أوساط جماعة سنهالا خلال فترة حكم بريماداسا انتشار شعبية بعض الأغاني التي ألّفها الراهب المتشدد إيلي جونافامسا (Elle Gunavamsa)، وهو أحد المؤيدين المخلصين لحكومة بريماداسا، لتحقق هذه الأغاني مبيعات واسعة.[106] وفيما يلي بعض كلمات واحدة من هذه الأغاني، تحمل عنوان ذكرى للجندي أو (Memory for the Soldier)، لعلها تعطي فكرة عن الرسائل التي حملتها هذه الأغاني:

إلى ابني الجندي الشجاع المتألق، المنطلق للدفاع عن الوطن، تكفيك هذه الخطوة الجديرة بالاحترام

لتحقق السكينة الأبدية في حياتك المستقبلية...

سنسفك آخر قطرة دم

للدفاع عن الأرض التي من رحمها ولدنا: وكالأسود سنبرز

للأعداء مهاراتنا.

وأي هي الدولة بلا أمة، والأمة بلا دولة، أجبني أين؟

أيها الأبطال المنطلقون إلى أرض المعركة، يا أخوتي، يا حاملي السلاح، يا جنود

دوتاجاماني الذي بعث للحياة مجددًا في الوطن الأم.

أنا لا أحمل سلاحي لا أغدو ملكًا، أنا أدافع عن أرضي لأني ابن غوتاما.

الدولة والدين والعرق هي كنوزي الثلاث. يا أبنائي، أنا أصنع الغد من أجلكم. من أجلنا

نحن شعب سنهالا، أن نولد ونموت، هل من أرض غير هذه الأرض.

استل السيف من غمده؛

ولن يعود إلا ملطخًا بالدماء.

هذه هي طريقة السنهالا منذ القدم، عندما هزموا العدو.

---

(106) سينيفيراتني، أعمال الملوك، 244-245.

ولا بد يا بنيّ أن تعرف ما كان.[107]

كما أشار إتش. إل. سينيفيراتني، فإن ما يلفت الانتباه هو الربط بين صورة العنف وصورة الدين والعبادة.[108] وخلافًا لجاياواردين، الذي كان مستعدًا لممارسة العنف وإن كان مدركًا أن العنف ليس السبيل لتحقيق نيرفانا، السكينة الأبدية، فإن جونافامسا يقول إنّ العنف الذي يرتكب دفاعًا عن «الوطن الأم» وكل ما يمثله هذا الوطن، يمنح الجندي التقدير الذي يتيح له في نهاية المطاف الوصول إلى السكينة الأبدية.

ذكر سينيفيراتني أن هذا الموقف مكافئ للفكرة الواردة في نصوص ماهافامسا حول قتل عدم المؤمنين دون خوف من العقاب. إلا أن ما ورد هنا يتعدى مجرد الإفلات من العقاب ليعد بتحقيق الخير النهائي (summum bonum). يشار إلى الجنود بأنهم جنود دوتاجاماني وقد عادوا للحياة. أما في الدفاع المسلح عن أرض سنهالا، فالصفة التي تمنح لهم هي أنهم أبناء بوذا. ونلحظ استبدال تعاليم بوذا ومجتمعه في ذكر الكنوز الثلاث، لتصبح الدولة والدين والعرق. ولعل الأكثر إثارة للقلق هو أن «طريقة السنهالا منذ القدم» لا تتماشى مع أخلاقيات بوذا المحورية الداعية للاعنف، بل هي طريقة أولئك الذين لا يغمدون سيوفهم إلا ملطخة بالدماء.

نلاحظ استمرار سياسة التعصّب بالتزامن مع دخول صراع سنهالا-التاميل في سريلانكا أعتاب القرن الحادي والعشرين، حيث تمتنع الحكومة ذات الهيمنة السنهالية عن منح التاميل أيًا من مطالبهم بتكافؤ الحقوق والفرص والتمثيل. هناك أسباب عديدة ومعقدة خلف الطبيعة المستمرة لهذا الصراع، أحدها أعمال الإرهاب المتطرف المستمرة التي ترتكبها حركة نمور تحرير التاميل إيلام الانفصالية. وعلى أية حال، فإن كل ما يطلبه غالبية التاميل هو المساواة، ويبدو

---

(107) ترجمة واقتباس في نفس المصدر، 272-274.

(108) نفس المصدر، 245.

أن سياسة التعصّب السائدة لن تتغير إلا عندما يخبو دوي الخطاب الشمولي القائم على أساس أمة واحدة تحمي شعبًا واحدًا وديانة واحدة. هل شهدت السنوات الأخيرة أي إشارة تدل على قرب حدوث ذلك؟ ليس ما يكفي. على الرغم من أن الأقلية فقط من القوميين ضمن بوذيي سنهالا يعتبرون أنهم الورثة الوحيدون الأحق بالجزيرة، فإن هذه الأقلية حاضرة دائمًا في خلفية الصراع، وتسهم في تحديد ملامح الخطاب السياسي للدولة. وعلى الرغم من أن الأغلبية تنادي بأن سريلانكا للجميع، فإن هذه الأغلبية ما زالت تصر على أن هذا الأمر ممكن فقط إذا تمتع بوذيو سنهالا بالهيمنة لغة واقتصادًا ودينًا وثقافة.[109] 109

ولعل العلامة الأبرز على استمرار سياسة التعصب التي يفرضها بوذيو سنهالا هي التوظيف المستمر للتاريخ الأسطوري الوارد في السجلات التاريخية كوسيلة لتشريع هذا التعصب. وفي حديثه عن تأثير الأسطورة يقول بروس كابفيرير: عندما يدرك البشر أن حجة الواقع الأسطوري تحاكي قوانينهم الشخصية - توجهاتهم وتحركاتهم ضمن الواقع - فإن هذه الأسطورة تكتسب نفوذًا وتأثيرًا بحيث يمكن اعتبارها تجسيدًا للحقيقة القصوى. إن إحياء الأساطير بهذه الطريقة... قد يمنحها قوة طاغية تقيّد البشر المؤمنين بها إلى المسار المنطقي لمخططها.[110] 110

وهذا هو ما يحدث في الواقع، إذ يستمر توظيف حكاية هزيمة دوتاجاماني لإيلار بهدف تشريع سيطرة بوذيي سنهالا على التاميل. وكما أشار أودفار هولاب (Oddvar Hollup)، فقد تم توظيف إعادة إحياء هذه الرواية التاريخية الأسطورية في تفسير الظروف الراهنة وتحريك الجماعات وتوجيه غضبهم

(109) بارثلوميوز ودي سيلفا، الأصولية البوذية، 2-3.

(110) كابفيرير، حضور الماضي، 46-47.

وعنفهم نحو التاميل.(111) ومن خلال الاستشهاد بأساطير السجلات التاريخية، يواصل الشوفينيون القوميون من بوذيي سنهالا اعتبار أنفسهم وحدة واحدة تقف في مواجهة مجتمع التاميل الواحد، فيما يلتقي الطرفان في صراع كوني مستمر. الموقّر سوبيتا تيرا (Sobhita Thera)، وهو أحد كبار الرهبان في الحركة من أجل حماية الوطن الأم (Movement for the Protection of the Motherland)، وأحد مؤيدي «وضع نهاية للحرب» مع التاميل - كما يصفها ملطفًا من وقع الأحداث، تحدث مؤخرًا واصفًا الجنرال أنورودا راتوات، الذي يعد مهندس الاستراتيجية الحالية التي وضعتها الحكومة لقتال المعارضين التاميل، معتبرًا إياه دوتاجاماني العصر الحديث.(112)

وعلى الرغم من أن الرهبان من أمثال الموقّر سوبيتا تيرا هم من يروجون عادة لنصوص ماهافامسا باعتبارها مقياسًا لتاريخ الدولة، فإن عامة البوذيين تمامًا مثل المجتمع الرهباني البوذي هم من يربطون الواقع الأسطوري بقوانينهم الشخصية، كما يشير كابفيرير. وهكذا، فلعل من الملائم أن نقتبس في الختام من أقوال شخصية بارزة معاصرة من عامة المجتمع البوذي السنهالي. يشغل البروفيسور أبايا آرياسينج منصب أمين عام حزب سنهالا العالمي لأبناء الأرض (Sinhala Universal Approved Sons of the Soil Party)، وهي منظمة تضم عشرة آلاف عضو غايتهم هي فصل أبناء سريلانكا الحقيقيين عن سكانها غير الشرعيين. ولهذا السبب فإن «الحزب غير مستعد لقبول أبناء التاميل»، كما يوضح البروفيسور.(113) وبحسب أرياسينج، فإن مصير سريلانكا هو أن تصبح جزيرة

---

(111) أودفار هولاب، «تأثير إصلاحات البلاد، الصورة القروية والأيدولوجية القومية على مزارعي التاميل» (The Impact of Land Reforms, Rural Images, and Nationalist Ideology on Plantation Tamils)، في كتاب بارثلوميوز ودي سيلفا، الأصولية البوذية، 76.

(112) «الأمير المحارب ليس مستعدًا للانتخابات» (Princely Warrior Not for Polls.)، ذا صنداي ليدر (The Sunday Leader، 2) أغسطس 1998، كما ورد في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 38.

(113) كما ورد الاقتباس في كتاب بارثلوميوز «دفاعًا عن دارما»، 116.

للسنهاليين، أو سنهالا دويبا. وهو يدعم هذ الاستنتاج بالإشارة إلى ما يرد في نصوص ماهافامسا من كون السنهاليين أقدم سكان الجزيرة من البشر. أما دوتاجاماني، فهو يرمز للأمل بانتصار سريلانكا مجدداً على العناصر «الأجنبية الدخيلة». ويسارع أرياسينغ ليضيف بأن ذلك لا يعني الحاجة لقتل الأجانب المعاصرين مثل هندوس التاميل والموريين ومسلمي البربر والتاميل ومسيحيي البورغير. بل لا بد من دمجهم في المجتمع؛ أي أن عليهم أن يتعلموا اللغة السنهالية وأن يعتنقوا البوذية. وفي هذه الحالة يصبح اللجوء للعنف أمراً لا ضرورة له. إلا إذا «تمرّد الأجانب»، ففي هذه الحالة «لا بد من قمعهم باستخدام السلاح».[114]

(114) كما ورد الاقتباس في نفس المصدر، 114-115.

الخلاصة

ما هي العوامل التي تسهم في تشكيل سياسة التعصب البوذي؟ إن وضع أي استنتاجات بهذا الشأن يتطلب دراسة القواسم المشتركة بين جميع مواقف التعصب البوذي المختلفة عبر التاريخ. إلا أن هذا المشروع لا يقع ضمن نطاق تركيز هذا الفصل. إلا أن ما يمكننا قوله في هذه الحالة بالتحديد هو أن سياسة التعصب نتجت عن الخطاب الشمولي الذي يربط الدين بالسياسة وبالهوية العرقية والقومية والأرض بشكل أدى إلى مطالبات بالهيمنة والسيطرة. عندما تجتمع هذه العوامل معًا، فمن الصعب أن نتخيل عدم انتشار التعصب ضمن الجماعة المسيطرة في المجتمع. وفي حالة بوذيي سنهالا، فإن الأمر لا يقتصر على ربط الدين والدولة والعرق والقومية عبر الخطاب الحديث، من خلال الأسلوب المؤثر لأنجاريكا دارمابالا والرهبان السياسيين، بل عبر خطاب تشكّل وتطوّر من خلال التقاليد الموروثة من السجلات التاريخية ورواياتها التاريخية الأسطورية، التي يعود أقدمها إلى القرن الرابع الميلادي، بينما يرجع تاريخ أحدثها إلى القرن الثامن عشر الميلادي. تمثل هذه السجلات موروثًا مؤثرًا بلا شك، وهي تفسر إلى حد كبير سبب الصعوبة في وضع حد لتعصب جماعة سنهالا ضد سكان سريلانكا من التاميل.

16

التسامح والتسلسل الهرمي

تقبل المسارات الدينية المتعددة في الديانة الهندوسية

ريتشارد إتش. دافيس

الجوانب السياسية للتسامح الهندوسي

أعلن سوامي فيفي كاناندا (Swami Vivekananda) المتحدث باسم الديانة الهندوسية، مخاطبًا جمهورًا عريضًا خلال البرلمان العالمي للأديان في شيكاجو سنة 1983، قائلًا: «يشرفني أن أنتمي لديانة علّمت العالم معنى التسامح والقبول العالمي. فنحن لا نؤمن فقط بالتسامح العالمي، بل نعتبر أن جميع الأديان على حق». وأشار الراهب إلى أن الهندوسية تتفوق في هذا الصدد على غيرها من كبرى ديانات العالم كنموذج ومرشد. ويواصل فيفي كاندا مستشهدًا بدور الهند في استضافة اليهود والزرادشتيين الذين لجؤوا إليها في الماضي هربًا من اضطهاد معتنقي أديان أخرى، واقتبس كلمات من ترنيمة كان يرددها في طفولته تقول: « كما أن جداول الماء تأتي من منابع مختلفة، يتبعها الناس في اتجاهات مختلفة، ورغم أنها تبدو مختلفة، معوجة أو مستقيمة، إلا أن جميعها تقود إليك» (فيفي كاندا، 1893). كما استشهد في كلمته الافتتاحية خلال المؤتمر بمقطع معروف من كتاب بهاجافاد جيتا (Bhagavad Gita)، يقول فيه الإله كريشنا (Krishna): « كل من يسعى إليّ بأي شكل أو صورة، أسعى إليه: جميع البشر في معاناة عبر طرق عديدة جميعها تؤدي في نهاية المطاف إلي».

وفي رسائل جواهر لال نهرو (Jawaharlal Nehru) إلى ابنته من سجنه بعد أربعة عقود، يتناول نهرو فكرة التسامح الاستثنائي في الهند حيث يقول: «من الغريب والمدهش في آن معًا مقارنة الدول الأخرى مع الهند فيما يتعلق بالتعامل مع الأديان المختلفة. ففي معظم مناطق العالم، وفي أوروبا على وجه

الخصوص، تجدين في الماضي ممارسات التعصب والاضطهاد ضد كل من لا يدين بالديانة الرسمية». وعدد نهرو في هذا السياق عدداً من الأمثلة التاريخية على اضطهاد الأوروبيين للمعتقدات والممارسات الدينية المختلفة، منها محاكم التفتيش وحرق الساحرات. ويواصل: «أما في الهند، فقد شهد الماضي تسامحاً تاماً تقريباً» (نهرو، 1942 - 98). ولم يتظاهر نهرو عبر رسائله بأنه المتحدث باسم الديانة الهندوسية، لكنه، وباعتباره أحد قادة الحركة الوطنية الهندية الناشطين الذي اعتقل وسجن مراراً من قبل الحكام البريطانيين، كان مهتماً بأن يعرّف ابنته إنديرا على «الماضي العريق [للهند] الذي يجب أن نفخر ونعتز به جميعاً». (نهرو، 1942 - 4). شغل نهرو منصب أول رئيس وزراء للهند من سنة 1947 حتى 1964، كما ترأس في فترة لاحقة نشأة الجمهورية الهندية كدولة علمانية تبقى على الحياد فيما يتعلق بالمجتمعات الدينية المختلفة التي تعيش فيها. وقد واصلت ابنته إنديرا غاندي (Indira Gandhi) تطبيق هذه السياسة العلمانية إلى حد كبير عندما تولت هي رئاسة الوزراء من عام 1966 إلى عام 1977، ومجدداً من عام 1980 إلى عام 1984.

خلال الأعوام العشرين منذ اغتيال إنديرا، أصبحت الأسئلة المتعلقة بموضوع «التسامح» في الهندوسية محل جدال سياسي عام في الهند، حيث يؤكد البعض، إلى جانب فيفي كاناندا، أن الهندوسية ديانة تمتاز بتسامح فريد. وهم مثل نهرو، يوردون الأمثلة العديدة على تسامح الهندوسية البارز وقبولها للأديان الأخرى على مر التاريخ، مؤكدين أن الأديان الإبراهيمية، المسيحية والإسلام على وجه الخصوص، عاشت تاريخاً من التعصب الديني، وهي نقطة تهدف لإبراز تفوق الهندوسية.

مثّل المجتمع الهندوسي نقطة التقاء وبوتقة انصهار الرؤى الروحانية المتعددة تعداد قدرة النفس البشرية على الإتيان بها عفوياً. كما مثل هذا المجتمع منصة مهيّأة ومرحبة بتعدد العرّافين والحكماء والقدّيسين والمتصوفين استجابة للتساؤلات

العميقة التي تختلج بها روح الإنسان. واحتضن من وجهات النظر الميتافيزيقية عدد ما استطاع العقل البشري صياغته بلغة مفهومة. كما كان مختبراً لتجارب ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية تضاهي ما يمكن للطبيعة البشرية بتنوعها وتمايزها تنفيذه والتعايش معه.

5- جويل Goel 1993،

ومن المفارقات التي تعيشها الهند المعاصرة أن أولئك الذين احتفوا بحماس بالتسامح الهندوسي هم القوميون الهندوس، الذين كانت أصواتهم - في الوقت نفسه -الأكثر علواً في الهجوم ضد مجتمعات المسلمين والمسيحيين في الهند، والمطالبة بتحول الهند من دولة علمانية إلى أمة هندوسية. وبدوره، كتب سيتا رام جويل (Sita Ram Goel)، الذي ينسب إليه مدح المجتمع الهندوسي الوارد أعلاه، أن على الهندوس أن ينظروا للإسلام باعتباره «أيدولوجية إمبريالية للإرهاب والإبادة الجماعية تختفى في رداء الدين، بل تتخفى في رداء الدين الحق الأوحد» (جويل 1993، 6). ولكي يدعم وجهة نظره، فقد جمع جويل قائمة بأسماء المعابد الهندية التي يزعم أنها تعرضت للتدمير على يد الغزاة ومهاجمي المعتقدات من المسلمين في الماضي (جويل 1990، 1993). وقد شكك المؤرخون العلمانيون في أساليب ومصادر جويل لوضع هذه القائمة (إيتون (Eaton) - 2000).

كما شكك آخرون في ادعاءات التسامح الهندوسي بناء على أسباب تاريخية. حيث أشاروا إلى أفعال في الماضي تجسد التعصب والاضطهاد الهندوسي الموجه لأتباع الأديان الأخرى، ومنها مذبحة سايفا (Saiva) التي استهدفت الجاينيين في مطلع العصور الوسطى بجنوب الهند، كمثال يعارض الادعاءات السائدة. ولا بد من الإشارة إلى أنه وفي سياق التاريخ الاجتماعي المعقد، لا تخلو حضارة تماماً من فترات التعصب القائم على أسباب دينية أو الذي تبرره أسباب دينية. وقد

وجه البعض اتهامات للقوميين الهندوس، عقب اتهاماتهم بالتعصب المسيحي والإسلامي، بإضفاء طابع السامية على الدين الهندوسي. ويرى المعارضون من العلمانيين أن القوميين الهندوس، وفي سياق سعيهم لتصحيح الأخطاء التاريخية، قد يدخلون إلى الديانة الهندوسية شكلًا من أشكال الإجماع العقدي والعداوة تجاه الأديان الأخرى، مماثل لما نسبوه للأديان الأخرى وانتقدوه فيها ما عدا الهندوسية (بانيكار (Panikkar 2002)). ويقارن هؤلاء المعارضون للقومية الهندوسية بين التسامح الذي تنطوي عليه «العلمانية» التي ينص عليها الدستور الهندي، وبين التعصب الذي يعتبرونه جزءًا أصيلًا في أي محاولة لفرض الدين في المشهد العام. إلا أن «العلمانية» ذاتها تعتبر مصطلحًا متنازعًا عليه في الهند.

التسامح ومقياس أشكال الممارسات الدينية

لا أهدف في هذا الفصل إلى حل الجدل القائم حول التسامح والعلمانية في الخطاب الهندي الحالي. بل ما أسعى إليه يتمثل في إلقاء نظرة على النصوص الهندوسية من العصر الكلاسيكي والعصور القديمة، لإبراز كيفية تعاملها مع مسألة التسامح الديني. ولن أركز على الأحداث التاريخية لممثلي الديانة الهندوسية في الماضي (التي كانت مختلطة بكل تأكيد كما هو الحال في كل مكان)، وإنما على الرؤى الأيدولوجية التي تنطوي عليها النصوص الهندوسية. وعلى أية حال، وقبل أن أناقش أيًا من مؤلفات الهندوسية، فإنني أرغب أن أوضح وأنقّح مصطلحاتي. وبينما لن نجد في اللغة السنسكريتية، وهي اللغة المشتركة في العصر الكلاسيكي والعصور الوسطى المبكرة بالهند، كلمة واحدة يمكن ترجمتها بدقة لمصطلح التسامح الذي نستخدمه، فلا بد هنا من نظرة فاحصة لما نعنيه نحن بكلمة تسامح باللغة الإنجليزية.

يرد في قاموس أكسفورد لمعاني الكلمات الإنجليزية (Oxford English Dictionary) أن أول استخدام لكلمة تسامح يعود إلى القرن الخامس عشر.

وفي ذلك الوقت، كانت الكلمة تعني «فعلا أو ممارسة تمثل في تحمل أو احتمال الألم أو المصاعب، القدرة أو الطاقة على التحمل». وتشتق من هذا المعنى استخدامات متخصصة عديدة في مجالات العلوم، تتعلق بقدرة الكينونة على البقاء أو الازدهار على الرغم وجودها في ظرف ضارّ إمّا أن يكون ظرفًا خارجيًا، مثل شجرة تتحمل الظل أو الجفاف، أو داخليًا مثل كائن حي يتحمل وجود كائن طفيلي في جسمه. اكتسب كلمة التسامح بحلول القرن السادس عشر معنى ذا طابع سياسي: «فعل السماح، الترخيص، الإذن الذي تمنحه جهة ذات سلطة». وهنا تعني الكلمة أن جهة مسؤولة سيادية أو غير سيادية تسمح بممارسات تبتعد عن الشكل المعتاد أو المرغوب، كنوع من أنواع الترخيص الضمني، ومثاله ما كان بإمكان الملكة إليزابيث الأولى (Queen Eliza-beth I) أن تفعله، وإن كانت لم تفعل، وهو السماح بممارسات أتباع الحركة البيوريتانية، أو التطهيرية. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن التسامح امتياز للفئات التي تملك نفوذًا نسبيًا على الآخرين. فنحن لا نتحدث عن تسامح البيوريتانيين تجاه الملكة إليزابيث، كما أننا لا ننظر للكائن الطفيلي باعتباره يتسامح مع جسم الكائن المضيف.

يتخذ مصطلح التسامح تبعًا لذلك معنى أوسع نطاقًا في استخدامه باللغة الإنجليزية للتعبير عن الميل أو القابلية لأمر ما: «قابلية الصبر أو استيعاب آراء وممارسات الآخرين، التحرر من التعصب الأعمى أو الشدّة غير المبررة في الحكم على سلوكيات الآخرين، الاحتمال، تحرر الروح من إصدار الأحكام». ويظهر لنا هنا كيف تم تبني المصطلح في الاستخدام المعاصر لتناول المسائل المتعلقة بالتسامح الديني. وتظهر عبارة «تحرر الروح من إصدار الأحكام» موقف التحرر والسخاء والطابع العالمي. فهي تشير إلى استعداد معتنقي ديانة ما للاعتراف بالأديان الأخرى وإتاحة المجال لشرعيتها كصور دينية بديلة. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه ملاحظات نهرو حول تاريخ التسامح الهندي تجاه الممارسات

الدينية المتعددة. وقد يمتد المعنى أحيانًا ويتّسع ليشمل قبول الأديان الأخرى باعتبارها تتيح لأتباعها سبلًا قيّمة أو مكافئة نحو تحقيق المطلب الروحاني، بغض النظر عن تعريف هذا المطلب. وهذا المعنى الأخير هو ما قصده فيفي كاناندا عندما تحدث عن قبول «جميع الأديان باعتبارها الدين الحق»، واقتباسه للترنيمة التي ترى أن جميع جداول المياه تقود في نهاية المطاف إلى وجهة إلهية واحدة.

وأود أن أشير إلى استراتيجية خطابية مميزة وظفها أنصار وجهات نظر دينية عديدة في النصوص الهندوسية وطبّقوها على الآراء والممارسات الدينية الأخرى. ويقوم هذا الخطاب على تمييز السبل الدينية المتعددة أولًا، ودمجها وقبولها المشروط. لكنه أيضًا ينطوي على تقييم وتصنيف نقدي لهذه الطرق الدينية على أساس معيار مشترك ما. وهكذا فإن هذه النصوص تسعى إلى إيجاد ما سمّاه رونالد إندين (Ronald Inden)، في أعقاب آر. جي. كولينجوود (R. G. Collingwood)، مقياس أشكال الممارسات الدينية (إندين 2000، 11، 50-51). أطلق آخرون على هذه الممارسة الخطابية أسماء منها «الشمولية» أو «الضم» أو «الاحتواء» (هالبفاس Halbfass 1995، بياردو Biardeau 1994، إمبري Embree 1993). وتتيح هذه الممارسة للمجموعات الدينية الهندوسية التسامح تجاه عدد كبير من أشكال الفكر والممارسات الدينية الأخرى، سواء أكانت تتبع للديانة الهندوسية أم غيرها، بينما يحافظون أو يسعون لترسيخ المكانة المتفوقة لديانتهم.

لا يضم الخطاب الهندي الكلاسيكي كلمة تدل على ما نفهمه نحن باعتباره «الدين». إلا أننا نجد ثلاثة مصطلحات تطرح معاني متقاربة مفيدة وهي: دارما (dharma): ويقصد بها الواجب والفضيلة وقواعد للسلوك السليم، دارسانا (darsana): وتشير لوجهة النظر أو لإحدى مدارس السلوك الفلسفي، مارغا (marga): ومعناها السبيل، أي المسار الديني. وقد شهدت الهند في العصر

الكلاسيكي والعصور الوسطى تأسيس مقياس لأشكال الممارسات الدينية، يقوم على أساس الوعي بأن كل فرد يملك طموحًا دينيًا بدأ مسيرته من وضع خاص به وحده. بمعنى أن غالبية النصوص الهندوسية تقبلت المسارات الدينية (مارغا) باعتبارها تختلف باختلاف وجهات النظر (دارسانا) والمسؤوليات الأخلاقية (دارما) لممارسيها، الذين قد تفرض ظروفهم الخاصة مسارًا بعينه يكون أكثر ملاءمة للوضع الذي يعيشه كل منهم. ويأخذ هذا الوعي السياقي في اعتباره أولًا عوامل تمثل في المجموعة الاجتماعية للفرد (ڤارنا - varna) وأي مرحلة من حياته يعيش (أسراما - asrama) بالإضافة إلى نوعه الاجتماعي. وتحدد الأطروحات حول دارما، أو قواعد السلوك الديني السليم، التزامات ومسؤوليات فيما يتعلق بالسلوك وفقًا للطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، والمرحلة التي يعيشها (ڤارناسرامادارما - varnasramadharma). ويمكن التوسع في هذه الفكرة لتشمل الظروف الاجتماعية والسياسية. وقد يتفاوت السلوك السليم بحسب فترات المعاناة والشدّة، (أباد-دارما، apad-dharma) كتلك التي تنشأ عن مشاكل عائلية أو اضطرابات سياسية. تتوسع العديد من النصوص بشكل أكبر فتتحدث عن حقب زمنية مختلفة عدّلت ممارسات دينية عديدة لتجعلها أكثر أو أقل ملاءمة لها. فخلال الفترات التي تشهد تراجعًا كبيرًا في الفضيلة، مثل حقبة كالي (Kali Age) التي نعيشها حاليًا، فإن أشكال الممارسات الدينية الأبسط تعتبر مقبولة ومستحسنة.

هناك مجموعة قوانين تحكم الإنسان في حقبة كرتا (Krta Age)، ومجموعة أخرى في حقبة تريتا (Treta)، وأخرى في حقبة دڤابارا (Dvapara)، وأخيرًا مجموعة مختلفة في حقبة كالي، وتواكب هذه القوانين قصر الفترات الزمنية لكل حقبة. يقولون إن معاناة الزهاد تصل أوجها في حقبة كرتا، والمعرفة تصل أوجها في حقبة تريتا، بينما التضحية تصل أوجها في حقبة دڤابارا، ومنح الهدايا وحده يصل أوجه في حقبة كالي. أوليڤيل 2004، 86-1.85

أطلق عالم اللغة والشاعر أيه. كيه. رامانوجان (A. K. Ramanujan) على هذا التوجه الهندي مصطلح «حساسية السياق»، مقترحًا أن ننظر إليه باعتباره جزءًا من «أسلوب تفكير هندي» مميز. (رامانوجان 1989).

يظهر الهندوس على مدار التاريخ بالفعل وقد تبنّوا رأيًا غير متشدد تجاه ممارسات الآخرين الدينية. وكما يقول سلاي ستون (Sly Stone) في سياق آخر، فهم يقبلون فكرة أن «للناس فيما يعشقون مذاهب». إلا أن هذا الإدراك لنسبية السياق لا يعني أن نصوص الهندوسية تتبنى موقفًا متّزنًا تجاه جميع السبل والمسارات الدينية. فالواقع أن الهندوسيين بذلوا تاريخيًا جهدًا كبيرًا ودخلوا في مناظرات في سبيل تحديد السبيل الأكثر كفاءة لتحقيق المصير الأفضل، أو الأكثر رفعة (سرياس، أو الروحانية (sreyas)). عودة إلى التشبيه الذي طرحه فيفي كاناندا، فإن معلمي الهندوسية قد يتسامحون تجاه مختلف التيارات ويقبلونها باعتبارها تصب جميعًا في نفس المحيط، إلا أنهم في الوقت نفسه يلاحظون أن بعضها معوجّ والآخر مستقيم، وأن بعضها أكثر ملاءمة لاتباعه من غيرها، بحسب المكان الذي تنطلق منه رحلة كل فرد.

ولتوضيح هذا النوع الهندوسي تحديدًا من أنواع التسامح النقدي، أود أن استعرض مجموعتين من التعاليم. الأولى هي الخطاب الشهير في الحقبة الكلاسيكية الذي يقدمه كريشنا (Krishna) لأرجونا (Arjuna) في ساحة معركة كوروكشترا (Kuruk-setra)، التي وثقتها نصوص بهاجافاد جيتا. أما الثانية فهي مجموعة الأطروحات التي ظهرت في العصور الوسطى وتعتبر سايفا سيدانتا (Saiva Sid-dhanta) واحدة من مدارس المعرفة والممارسات الهندوسية، بالنسبة للأنظمة الدينية الهندية الأخرى القائمة. وفي الحالتين، سأستعرض دور النصوص في تأسيس مقاييس لأشكال العبادة، يمكن لجمهورها بواسطتها تقييم البيئة الدينية المعقدة. تطرح التعاليم في المجموعتين طريقة لاستيعاب وقبول الممارسات الدينية المتعددة باعتبارها مقبولة وذات أثر لدى ممارسيها، بينما تورد في الوقت

نفسه حججًا تدعم ما يعتبرونه مسارات دينية متفوقة توصل للغايات الكبرى.

مقياس كريشنا لأشكال الممارسات الدينية

نبدأ طرحنا باقتباس نص هندي كلاسيكي غالبًا ما يشار إليه باعتباره «إنجيل الهندوسية». وعلى الرغم من أن بهاجافاد جيتا يعتبر بلا شك أحد الأعمال الهامة والمؤثرة في تاريخ الديانة الهندوسية، إلا أن وصفه بالإنجيل الهندوسي يعكس تسمية مغلوطة. فلم يحدث أن حظي هذا الكتاب بقبول واسع النطاق باعتباره «إنجيلًا»، كما أنه لا يخاطب «الهندوسية» كوحدة واحدة. ففي وقت تأليفه خلال القرون الميلادية المبكرة، كان شمال الهند يمثل بيئة دينية متنوعة تحفل بالاختلافات الحماسية والجدلية حول الأسئلة الجوهرية. وانتشرت في أوساط النخبة مناظرات بين مجموعات مختلفة يطلق عليها حاليًا اسم «الهندوس» ومجموعات أخرى عرفت بأسماء البوذية والجاينية والأجيفاكا والكثير غيرها. الميزة التي يتمتع بها بهاجافاد جيتا، لغايات هذا الكتاب، هي أنه سعى بشكل موجز نسبيًا إلى استيعاب الكثير من الأيدولوجيات والممارسات الدينية الموجودة في الهند وقت تأليفه.

يعتبر بهاجافاد جيتا نفسه جزءًا من نص أكبر، وهو القصيدة الملحمية ماهابهاراتا (Mahabharata)، التي تروي قصة الحرب الكارثية بين أبناء العمومة من عائلتين، عائلة باندافا (Pandavas) وعائلة كاورافا (Kauravas) لفرض السيطرة على المملكة الهندية المحورية. في بداية المعركة التي استمرت ثمانية عشر يومًا، يشعر أرجونا، أبرز المحاربين في صف عائلة باندافا، بشك عميق تجاه المسار الذي يكاد أن يتبعه. فهو يتساءل كيف يمكن أن تكون الحرب فضيلة ضد من يعتبرهم كالعائلة (kula): أبناء العمومة والأجداد والمعلمين؟ يطلب أرجونا من قائد عربته، كريشنا، أن يقود العربة بين الطرفين المتحاربين في أرض المعركة ليطلع على التشكيلات الحربية. وهناك، يذوي أرجونا تحت

وطأة ارتجاف جسده ويهدد بمغادرة أرض المعركة. وبدوره، يجيب كريشنا على شكوك أرجونا عبر سلسلة من الحجج التي تهدف لإقناعه بضرورة القتال.

تبدأ موعظة كريشنا المطولة في أرض المعركة بأسئلة حول السلوك السليم (دارما)، لكنها تتحول لاحقًا لمواضيع أكثر شمولًا تتعلق بالفعل بشكل عام وبالفعل الديني باعتباره أهم شكل من أشكال الفعل. ويذكر كريشنا لأرجونا أن واجبه كمحارب، أو كاشتريا دارما (ksatriya-dharma) يقاتل في حرب عادلة، يفوق مسؤولياته تجاه العائلة، أو كولا دارما (kula-dharma). إلا أن كريشنا لم يكن مهتمًا فقط بترتيب أولويات مسؤوليات دارما. فهو يسعى أيضًا لكي يشرح لأرجونا أن الأفعال الدنيوية، حتى القتال في حرب، قد يكون لها نفس التأثير دينيًا، لاستنكار الفعل. خلال الفترة التي كتبت فيها بهاجافاد جيتا، جادل أتباع تعاليم بوذا وماهافيرا الجايني، وكذلك زهاد البراهمية الأرثوذوكس، بأن الطريق الأمثل لتحقيق الأهداف الروحانية العليا هو التخلي عن الحياة الدنيوية، وذلك لتجنب ما يعتبرونه «عبودية» للرغبات والأفعال الدنيوية. ويؤكد كريشنا أن المرء إذا تمكن من التخلي عن ارتباطه بثمار أفعاله، والسعي لتنفيذ الفعل على أساس تعاليم دارما في حالة من الاتزان الذهني، فإن بإمكانه أن يتجنب العبودية لفعله.

إلا أن حجج كريشنا لا تهدئ مخاوف أرجونا تمامًا. ويشكو أرجونا قائلًا، «في كلامك الذي يبدو لي متناقضًا،ضلال فكري»، ثم يطالب كريشنا بقوله: « اتخذ القرار الواضح وأرشدني إلى ما يوصلني إلى المنفعة الأسمى (سرياس)» (فان بويتنين 3.2 ،1981 (Van Buitenen)). تعكس حيرة أرجونا بوضوح الموقف الديني للحقبة التي شهدت تأليف بهاجافاد جيتا. وقد طرح معلمون ومجموعات دينية كثر ادعاءات متناقضة حول ماهية الطريق الأمثل لتحقيق الغايات الدينية. وشملت هذه المجموعات الأرثوذوكس المنادين بالتضحية، والبراهميين المنادين بالتخلي عن الرغبات الدنيوية، والزهاد من الرهبان، والمجموعات غير

الأرثوذوكسية كالبوذيين والجاينيين، وعبدة الآلهة الجديدة على اختلافها. كما برز الجدل حول الفعالية النسبية للفعل مقابل المعرفة، ومناظرات حول ضرورة التخلي عن الحياة الدنيوية مقابل تقدير قيمتها. كما برز متبّعون لمذهب فلسفة التوحيد والفلسفة الثنائية والفلسفة التعددية، ومؤمنون ولاأدريون (Agnos-tics) وملحدون. كما برز الاختلافات بلا حصر حتى في سياق الممارسات الدينية الواحدة. ويدرج كريشنا بعض الأساليب التي يتبعها الباحثون عن الدين في إطار ممارسة طقوس التضحية الأساسية، أو ياجنا (yajna).

وهناك من ممارسي طقوس اليوجا من يعتبر التضحية فعلاً موجهًا للآلهة، بينما يرى آخرون أن التضحية تقدم في نار براهمية. هناك آخرون يهبون حواس السمع وغيرها في نار ضبط النفس، وآخرون يضحوّن بكل ما يغري من صوت وغيره في نار الحواس. بينما يضحي البعض بجميع وظائف الحواس ووظائف الجسم الحيوية، مستنيرين بنور الحكمة التي تشع من نار ضبط النفس. البعض يقدم التضحيات المادية، والبعض يقدمها عبر الزهد والتقشف، وآخرون عبر ممارسة اليوجا، وآخرون عبر المعرفة ودراسة نصوص فيدا المقدسة - ومنهم الزهاد والمتشددون في النذور. كما أن البعض يضحي بالنَفَس الصاعد في النَفَس الهابط، وبالنَفَس الهابط في النَفَس الصاعد، فيغلقون ممرات الشهيق والزفير ويمارسون التحكم بتنفسهم. وفي مقابلهم آخرون يمتنعون عن الطعام ويمتنعون عن التنفس. فان بويتنين 1981، 30-4.25

وفي خضم هذه الادعاءات والآراء والمسالك المتنافسة، يطرح أرجونا طلبًا بسيطًا: كيف يمكن للمرء أن يعرف المسلك الأمثل الذي يوصله للنعيم، والمرتبة الأعلى، سرياس؟ هنا يبدأ كريشنا تدريجيًا بالكشف عن طبيعته الإلهية لأرجونا. وفي الوقت نفسه، فهو يعرض على هذا الحائر التوجيه والإرشاد. وقبل أن يتيح كريشنا لأرجونا رؤيته بصورته الإلهية البديعة الكاملة، فإنه يستعرض أنظمة الفكر والممارسات الدينية المختلفة التي احتضنتها الهند في ذلك الوقت

ويقيم فعاليتها. ومن الممكن التعرف على مفتاح أسلوبه في التفسير والتقييم من خلال التصريح التالي:

كثيرون ممّن تجردوا من الرغبات والمخاوف والغضب، ممن طهروا نفوسهم عبر التقشف والزهد والحكمة، ملؤوا أنفسهم بي ولجأوا إلي، واتحدوا مع ذاتي. هؤلاء أشاركهم أنفسهم كما يتوجهون إلي، فالبشر بأساليبهم المختلفة جميعًا يتبعون آثاري، يا بارثا. - فان بويتنين 1981، 11-4.10

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الجملة الثانية هي نفس الفقرة التي يقتبسها فيفي كاناندا (وإن كان استخدام ترجمة مختلفة) في خطابه عام 1893. إلا أن موقف كريشنا هنا، وفي سياق حجته الأوسع نطاقًا، يبدو أكثر وضوحًا وتحديدًا من إعلان التسامح العالمي والمساوة الدينية التي استلهمها منه فيفي كاناندا. الواقع أن كريشنا يطرح هنا نقاطًا عديدة. الأولى، إدراكه أن أشخاصًا آخرين نجحوا في الماضي في تحقيق الحالة القصوى، التي يطلق عليها عادة اسم موكسا أو نيرفانا. وقد نجحوا في ذلك من خلال أساليب جرّدتهم من القوى والعوائق التي كانت تقيّدهم سابقًا. إلا أن هذه الحالة القصوى التي حققوها قد لا تكون بالضبط ما توقعوا الوصول إليه. يدّعي كريشنا أن هذه الحالة هي «الانغماس» في ذات كريشنا نفسه. أو بمعنى آخر، فإن كريشنا يعيد تعريف موكسا بكونها المشاركة في كينونته هو، باعتباره الرب. وأخيرًا، فهو يؤكد أن جميع السبل التي ينتهجها الإنسان بإخلاص ودقة ستقود في نهاية المطاف إلى كريشنا. وتعتبر هذه السبل ناجحة طالما تضمنت فعل الزهد والتجرّد. وفي النهاية، فإن ذلك ينتج معيارًا بسيطًا لتقييم السبل الدينية الأخرى: إلى أي حد تقود الإنسان مباشرة نحو كريشنا.

ولنأخذ مثالًا واحدًا من ظاهرة تسامح كريشنا النقدي. يطرح باتانجالي (Patanjali) ببراعة في نصوص يوجاسوترا (Yogasutras) - وهي نصوص معاصرة تقريبًا لنص بهاجافاد جيتا (ميلر 1995 ،Miller)، إيجازًا لممارسات

اليوجا القائمة. وفي هذا النص، يصوّر باتانجالي اليوجا باعتبارها مجموعة من الممارسات غير الدينية التي تستند إلى حد كبير على الافتراض الفلسفي الذي تتبناه مدرسة سامخيا (Samkhya) لفلسفة الواقع الثنائي. وفي بهاجافاد جيتا، يستعرض كريشنا هذه الممارسات ويقدمها لأرجونا باعتبارها ممارسات ناجحة.

دع اليوجي يقيّد نفسه في جميع الأوقات، منفردًا في عزلته، مسيطرًا على نزوات عقله، دون توقعات ولا أعباء. دعه يهيئ لنفسه مقعدًا صلبًا في بقعة طاهرة، لا مرتفعة جدًا ولا منخفضة جدًا، وليغطّه بالقماش أو جلد الغزال أو عشب الكوشا. وفيما يجلس على مقعده، دعه يوجّه عقله في اتجاه واحد، فيتحكم بنزوات العقل والحواس، ويقيّد نفسه بممارسات اليوجا ليطهر ذاته. فليجلس ساكنًا، جسمه ورأسه وعنقه باستقامة، يحدق بثبات أمامه من فوق طرف أنفه ولا يحول بصره في أي اتجاه. ساكن لا يخاف، مخلص لا يخلف نذر العفّة، مسيطرًا على تفكيره. دعه يجلس مقيّدًا...

قد يبدو حتى الآن أن كريشنا يعيد مباشرة صياغة نصوص يوجاسوترا. فهو يذكر الخطوات الأساسية في ممارسات اليوجا ذات الخطوات الثمانية التي يوردها باتانجالي، ويوصي بإيجاد مقعد مريح (أسانا) في مكان منعزل، وينصح بالتحكم بالتنفس (براناياما) وإقصاء الحواس من العالم الخارجي (براتياهارا)، مما يؤدي إلى تركيز قوة العقل وتوجيهها في اتجاه واحد (دارانا). لكنه بعد ذلك يضيف ما سمّاه نورفين هاين (1983) (Norvin Hein) «ملحق التعديل»:

...فكره موجه إلي، ونيّته مركّزة عليّ. وهكذا فعندما يقيّد اليوجي نفسه باستمرار، فإن فكره المنضبط سيمنحه السلام الذي يكمن فيّ أنا، ما وراء السكينة الأبدية. فان بويتنين 1981، 15-6.10

يضم كريشنا في هذا النص ذاته الإيمانية إلى ممارسات اليوجا التي كانت غير دينية، باعتباره موضوع التأمل وكذاك الغاية التي توصل اليوجا ممارسها إليها. فرغم كونه قبل سابقًا باليوجا باعتبارها سبيلًا فعالًا (مارجا)، فإنه يعتبر أن هذا

السبيل سيكون مباشرًا وناجحًا أكثر عند ربطه مع إدراك الطبيعة الإلهية لكريشنا والتأمل فيها.

في ختام مراجعته لممارسات اليوجا، يطرح كريشنا مصطلحًا جديدًا. فيتحدث عن الشخص الذي «يشارك» في ذات كريشنا الإلهية. «هو الذي يشارك في ذاتي ويدرك أنني أعيش في كل الكائنات، فهو يتحد معي، وهذا اليوجي أينما ذهب فإنه في داخلي» (6.31). المصطلح الجديد هو بهاكتي (bhakti)، ويترجم عادة بكلمة «الإخلاص والتعلّق»، لكنه يشير أيضًا إلى نوع من «الاقتسام» (بحسب ترجمة فان بويتنين)، أو «المشاركة» في ذات الرب (برنتيس - Pren-tiss 1999، 17-24). يذكر كريشنا لأرجونا أن بهاكتي هي أكثر أشكال اليوجا فعالية، ويوصيه بأن يسلك هذا الطريق.

يتفوق اليوجي في الفضل على الزهاد (تاباسڤين)، حتى على الحكماء العالمين (جنانين)، وعلى العاملين الذي يؤدون الطقوس فقط (كارمين). لذا يا أرجونا، كن يوجيًا. واليوجي الذي يشاركني ذاتي (بهاجاتي) بإخلاص وإيمان، وتنغمس ذاته في ذاتي، هو من أعتبره الفائز والناجح من بين كل اليوجيين. فان بويتنين 1981، 6.46-47

تخضع جميع هذه الأساليب الدينية القائمة - وهي الزهد (تاباس) والمعرفة الميتافيزيقية (جنانا) والطقوس العملية (كارما) - للحكم باعتبارها تمنح القيمة لمن يمارسها. لكن كريشنا يؤكد أن الأمر يختلف بالنسبة لأرجونا، فالسبيل الأكثر نجاحًا هو سبيل المخلصين، بهاكتا. وهذا هو مقياس كريشنا لأشكال الممارسات الدينية، بصيغته الأكثر إيجازًا.

لاحقًا يعود كريشنا لنقاش فكرة التضحية ويضيف ملحق التعديل الخاص به إلى ممارسات التضحية أيضًا.

حتى أولئك الذين يكرسون أنفسهم لآلهة أخرى بحسن نية، فهم في الحقيقة يقدمون قرابينهم لي وحدي، يا ابن كونتي، وإن لم يمارسوا الشعائر الصحيحة.

فأنا متلقي القرابين كافة وأنا سيدها، لكنهم لا يدركونني حقًا ولذا فهم ينزلقون. إلى الآلهة مصير من كرّس نفسه للآلهة، وإلى الأسلاف (بيتر) مصير من كرّس نفسه للأسلاف، وإلى الأرواح الضائعة (بهوتا) مصير من كرّس نفسه للأرواح الضائعة، وإلي أنا مصير من يضحي بنفسه لأجلي. فان بويتنين 1981، 9.23-25

يعترف كريشنا بالتضحيات والقرابين باعتبارها فعل طقوس مؤثر، وإن تم تقديمها لإله آخر غيره، حيث إن القربان سيصله كريشنا في نهاية المطاف باعتباره الرب الأعلى. إلا أن الجهل إذا ارتبط بتقديم القرابين لكينونات أخرى، سواء أكانت إلهًا آخر أم روح السلف أم أرواح بهوتا شبه الإلهية، فإنه يقود مقدمي التضحية عبر مسارات ملتفة تحيد بهم عن الغاية الأسمى. وبالطبع فإن التضحية المقدّمة لكريشنا تقود إلى المسار المباشر.

ومن خلال تركيزه على الفعل الغيري والمخلص، يصرّح كريشنا بأن بهاكتي هي السبيل المتاح للجميع. فهي ليست مقيّدة بقدرة المرء على تقديم التضحيات المادية.

وإن قدمت لي نفس مؤمنة ملتزمة بكل حب ورقة شجر أو زهرة أو ثمرة أو بعض الماء، فإنني أقبل قربان الحب هذا منها. فليكن كل ما تفعله أو تأكله أو تقدمه أو تمنحه أو تكبحه، فليكن من أجلي يا ابن كونتي، فأحررك من قيود كارما التي هي ثمار الخير والشر. كل البشر لدي سواء، فليس منهم مكروه عندي أو عزيز - لكن أولئك الذين يشاركون في ذاتي بالحب فهم في داخلي وأنا في داخلهم. فان بويتنين 1981، 30-9.26

نلاحظ هنا أن يشير إلى مصطلح بهاكتي أولًا باعتباره «الحب» ولاحقًا باعتباره «الاقتسام والمشاركة» أيضا. يتّسع اتزان كريشنا العالمي ليشمل الجميع. «فحتى ذوي الأصول المتواضعة والنساء والتجار (فايسيا)، بل حتى العمال (شودرا)، جميعهم يصلون إلى السبيل الأسمى إذا ركنوا إلي» (9.33). ويؤكد

كريشنا أن السبيل لا تقتصر على أصحاب جنس أو طبقة أو أصل معين، كما لا تقتصر على أولئك الذين التزموا بالسلوك القويم (دارما) في الماضي. «فإن أعتى المجرمين إذا أحبني ولم يحب غيري فهو قدّيس، لأن قناعته سليمة، فإنه سيعقل وسيجد السلام الأبدي» (9:30-31).

في سياق الحجة التي يطرحها، فإن كريشنا يمنح التقدير الأسمى للإخلاص، بهاكتي، الموجه إليه هو باعتباره الذات العليا، وذلك لثلاثة أسباب رئيسة: أولها أن بهاكتي لا تتضمن أي فعل أو سلوك بعينه، بل تركز على موقف الذات الداخلية أو الحالة الذهنية لمن يمارسها. فأي نشاط ديني أو فعل دنيوي يمكن تأديته بدافع الإخلاص. ولهذا السبب فإن الإخلاص لا يتطلب التنازل أو التخلي. وعلى هذا الأساس، يمكن لأرجونا أن يخوض المعركة المقبلة دون الخوف من إثم أو عبودية، إذا خاضها بنية الإخلاص. أما السبب الثاني فهو أن نية الإخلاص، بهاكتي، متاحة للجميع: للنساء وللطبقات الدنيا حتى لمرتكبي الشر، فجميعهم قادر على سلوك هذه السبيل. وهكذا تتجنب هذه الممارسة أي قيود على الممارسات والغايات الدينية التي نجدها في تقاليد التضحية الواردة في نصوص فيدا المقدسة، وكذلك في الأنظمة القائمة على التجرد والتخلي عن الملذات الدنيوية مثل البوذية والجاينية. السبب الثالث هو أن بهاكتي تساعد في حل مشكلة الفعل المتجرد التي أقلقت أرجونا في بداية خطاب كريشنا. ويحتج كريشنا بأن الأمر المهم هو أن يقوم الفرد بالفعل دون الارتباط بثماره، لكنه وضّح أن ذلك يتطلب الانضباط والتدريب الذين يتمتع بهما عادة اليوجيون ومتبعو تعاليم الزهد والتخلّي. تمثّل بهاكتي وسيلة أقل صعوبة لتحقيق هذا الاتزان. فإذا نجح المرء بتكريس أفعاله كافة لكريشنا، واعتبر كريشنا ثمرة جميع أفعاله، فإنه يخرج مصالحه ورغباته الخاصة من المعادلة.

توضّح تعاليم كريشنا التي قدمها لأرجونا على أرض المعركة، التي وثقتها نصوص بهاجافاد جيتا، موقفًا يقوم على التسامح النقدي. فمن جهة، يظهر كريشنا بمظهر

من يقبل مختلف الممارسات القائمة ضمن البيئة الدينية المزدحمة التي شهدتها الهند في الحقبة الكلاسيكية. أي أنه يعتبر هذه الممارسات جميعها ممارسات مقبولة تمنح ممارسيها قيمة من نوع ما. كما أن مدارس الفكر والممارسات التي تقع خارج نطاق «الهندوسية» (كما تم تعريفها لاحقًا)، كالبوذية والجاينية وغيرها من المجموعات غير الأرثوذكسية، جميعها مقبولة في هذا الإطار كغيرها من الممارسات الملتزمة بالمعايير الهندوسية المزعومة. حتى أولئك الذين يقدمون التضحيات لأرواح ضائعة متدنية، فهم يؤدون فعلًا ذا قيمة حسب رأي كريشنا المشروط. إلا أن تلخيصاته وتعقيباته على أشكال الممارسات الدينية الأخرى لا تخلو من أجندة شاملة. فمن خلال استراتيجيات خطابية، ومنها «ملحق التعديل» ومقياس أشكال الممارسات الدينية، يمكن لكريشنا أن يضع المعارف الأخرى في إطار أقل اكتمالًا، كما يعتبر الممارسات الأخرى أقل استقامة وتوجهًا عند مقارنتها بسبيل الإخلاص الجديد الذي يروج له باعتباره الأكثر شمولًا ونجاحًا لتحقيق الغاية الأسمى.

مقياس شيفا لأشكال الممارسات الدينية

نتتقل الآن عبر قرون عديدة لاحقة، فنصل إلى مطلع حقبة العصور الوسطى في الهند، خلال الفترة من عام 700 إلى 1200 ميلادية تقريبًا، ونتناول موقف سايفا سيدانتا، واحدة من أبرز أنظمة عبادة الإله شيفا (Siva). يعرّف أتباع شيفا أنفسهم عبر مجموعة كبيرة من النصوص كمدرسة فكر وممارسات دينية بارزة. ومن هذه النصوص الأجاما (Agamas) التي تطرح باعتبارها التعاليم المباشرة التي طرحها شيفا، وباداتي (Paddhatis)، وهي النصوص الملحقة من وضع البشر.

في دراسته لأحد نصوص سايفا سيدانتا الهامة، يرى خبير الشؤون الهندية هاينريش فون شتيتنكرون (Heinrich Von Stietencron) أن «الشيفية

نشأت كديانة مستقلة، وليس كطائفة تابعة لأي كينونة أوسع نطاقًا نطلق عليها اسم الهنودسية» (1995، 53). يحمل هذا المنظور قيمة واضحة. حيث يلقي الضوء على التنوع الديني في مطلع العصور الوسطى بالهند، ويذكرنا بأن ذلك الزمن لم يشهد قيام فئة أو مجموعة شاملة كالهندوسية، يضم عبدة شيفا أنفسهم إليها إلى جانب عبدة فيشنو (Visnu) والإلهة، وأتباع فلسفة أدفيتا فيدانتا (-Ad vaita Vedantin) والقائلين بالفلسفة الموحدة وفلسفة دفيتا الثنائية، وممارسي مختلف مدارس الفكر الأخرى، باعتبارهم جميعًا أعضاء في مجتمع ديني واحد. وبرأيي، فإن استخدام فون شتيتنكرون لمصطلح الدين هنا يرسخ مبدأ مدرسة سايفا سيدانتا بصورة لا تلائم تعريفهم لأنفسهم مقارنة بمدارس الفكر والممارسة الدينية الأخرى التي عاصرتهم زمانًا ومكانًا. وأجادل بأن من الأنسب اعتبار 'الخطاب الذي يصور سايفا سيدانتا باعتبارها شكلًا من أشكال التسامح النقدي'، حيث تشمل المجموعة الدينية كافة وتصنفها وفق مقياس لأشكال الممارسات الدينية. فأتباع هذه المدرسة لا يعتبرون أنفسهم «ديانة» مميزة محدودة ومنفصلة، بل كشكل أكثر اكتمالًا وتمامًا (سيدانتا) للنظرة الدينية واسعة الانتشار.

المهمة المحورية للإنسان، بل للمخلوقات الحية الواعية كافة، وفقًا لسايفا سيدانتا، هي تحقيق التحرر (موكسا)، وهي حالة نهائية من الحرية التامة التي تسمو فيها روح الفرد لتصبح شيفا ذاته. ولتحقيق ذلك فإن على الفرد توظيف توأم قوى الوعي - قوة المعرفة (جناناساكتي) وقوة الفعل (كرياساكتي) - وهما قوتان كامنتان في نفس كل مخلوق ذي وعي. وعلى المرء ممارسة هذه القوى في إطار جهد منسّق يخلصه من العبودية، التي يفسّرها الشيفيون بموجب ثلاثة أنواع من الأغلال (باسا). فقوى الوعي بطبيعتها فاعلة ونافذة، لكن الأغلال تقيدها وتثبطها في نفوس المخلوقات المقيّدة. ويتطلب التخلص من هذه الأغلال نعمة شيفا (التي يمنحها جزئيًا من خلال تعاليمه الواردة في نصوص أجاما)، كما تتطلب جهدًا إنسانيًا موجهًا يمارسه الشخص الطامح إلى تحقيق التحرر. لذا، تقيّم

مدرسة سايفا سيدانتا نفسها وغيرها من التعاليم والممارسات الدينية من حيث قدرتها على التنوير والتمكين، وبالتالي تمكين الإنسان من الوصول التام إلى قوى الوعي الأصيلة في نفسه.

تختلف أشكال المعرفة المتنوعة اختلافًا هرميًا وفقًا لمدرسة سايفا سيدانتا. فقد تكون هذه المعارف أكثر أو أقل شمولًا من حيث نطاقها، كما قد تتيح تنويرًا أكثر أو أقل. ومن بين أنظمة المعرفة العديدة في العالم، يمكن تكييف العلوم المختلفة كالطب والفلك بحيث تخدم بعض الشؤون الدنيوية النافعة، وإن كانت محدودة. أما أنظمة الفكر الأخرى مثل البوذية والفيشنافية، فتهدف إلى استيعاب الكون بتنظيمه الأساسي لتتيح للفرد التصرف بالشكل الأكثر فعالية انسجامًا مع هذه الهيكلية. وتدّعي مدرسة سايفا سيدانتا أن نظام تعاليم شيفا الوارد في نصوص أجاما، هو الشكل الأسمى والأكثر اكتمالًا من بين أنواع المعرفة، وذلك لثلاثة أسباب رئيسة: واضعه، وجمهوره المناسب، وقدرته التنويرية.

صدرت نصوص الأجاما من فم شيفا مباشرة، كما ذكرنا، وبما أن شيفا يعرف بكونه الذات العالمة بكل شيء، فإن نصوص الأجاما تعتبر معصومة من الخطأ. ترجع أصول العديد من أنظمة المعرفة الهندية، كالبوذية وسامخيا، إلى مصدر بشري. والبشر بطبيعتهم، بحسب سايفا سيدانتا، ذوو معرفة محدودة. وبالطبع فإن التمييز بين الوحي الإلهي وقابلية البشر على ارتكاب الأخطاء هي حجة شائعة في النقاشات الدينية. إلا أن الشيفيين يقدمون معلومة جديدة تتيح لهم توضيح التسلسل الهرمي المعقد لصور الوحي الديني. فبحسب تعاليم هذه المدرسة، فإن الذات العليا شيفا هو من يطلق عليه ساداسيفا، أو شيفا الخالد. صورة شيفا هذه تتجسد مثل كائن له خمسة وجوه، أربعة منها متجهة للاتجاهات الرئيسة الأربعة، والخامس وجه «بملامح حاذقة» ينظر للأعلى. ومن بين هذه الوجوه، يعتبر الوجه الخامس الناظر للأعلى، الذي يعرف باسم إيسانا، الأسمى

والأعلى. تذكر لنا نصوص أجاما أن شيفا نقل تعاليم مختلفة من وجوهه المختلفة. فمن وجوهه الأربعة المتجهة للاتجاهات الرئيسة صدرت تعاليمه حول أشكال المعرفة مثل الفلك ومدرسة نيايا للمنطق وتعاليم نصوص فيدا المقدسة ومدارس التانترا، وغيرها من أشكال معرفة سايفا الأقل مكانة. أما التعاليم المحورية الأبرز في سايفا سيدانتا، أي نصوص الأجاما، فقد صدرت عن وجه شيفا المرتفع الناظر للأعلى (دافيس 1991، 29).

يوجه شيفا تعاليم سايفا سيدانتا للأشخاص ذوي أعلى المؤهلات، فهم الأكثر قدرة على ممارسة قوى المعرفة لديهم. بينما تذكر نصوص الأجاما أن شيفا يعلم الآخرين أنظمة المعرفة الأكثر ملاءمة لقدراتهم الأدنى. وبالطبع فكلما «تعتّقت» أغلال الفرد وأصبحت معرفته أكثر قوة وفعالية، فإن تعاليم سايفا سيدانتا ستصبح الأكثر ملاءمة له. وذلك لأنها أكثر شمولًا وتنويرًا.

تمتاز هذه المعرفة بكونها صحيحة جديرة بالثقة، فهي إلى جانب توضيحها المسائل المتاحة لأنظمة المعرفة الأخرى، تتيح استيعاب المسائل التي لا تتوصل إليها تلك الأنظمة. وكما يقال، «العلم الذي يتيح استيعاب المجهول والمعروف هو الأكثر صحة وموثوقية». مرجندرأجاما فرتيديبيكا Mrgendragamavrt-tidipika - اقتباس في دافيس 1991، 30.

تتناول بعض أنظمة المعرفة، كالطب والفلك، حصريًا مع إحدى الفئات الرئيسة الثلاثة (بادارتا) للكون، وهي العالم المادي، أو ما يسميه الشيفيون باسا. ويقرّ الشيفيون بأن أنظمة الفكر الأخرى مثل نصوص فيدا قادرة على إضاءة وتوضيح المسائل المتعلقة بالعالم والروح أيضًا (باسو)، التي تعتبر ثاني هذه الفئات الثلاثة. إلا أن سايفا سيدانتا وحدها قادرة على تعريف المرء بالفئة الأساسية الثالثة من فئات الكون: شيفا (باتي). فالأمر بالنسبة للشيفيين لا يتعلق بصحة العقيدة أو خطئها، بل بتفاوت درجات الاستيعاب ضمن أنظمة المعرفة المختلفة.

ولا تعتبر أنظمة المعرفة مجرد محتوى سلبي غير فاعل. بل تعتبر مدرسة سايفا

أن المعرفة الصحيحة تلعب دورًا: فهي تدمر الجهل عبر توضيح الطبيعة الحقيقية للأشياء وبصورة تامة. وهذا الرأي يعكس أيضًا فكرة التدرجات، تمامًا كما أن أشعة الشمس الأقوى تضيء وتوضّح الأشياء بشكل أفضل من أشعة القمر الأضعف نسبيًا. لذا فإن امتلاك المعرفة الصحيحة يمنح المرء قوة إدراك أفضل. ويوضح شيفا هذه الفكرة في أحد نصوص الأجاما بهذه الطريقة: «على المرء إدراك الفرق بين أنظمة المعرفة المتفوقة وتلك المتدنية، كما يدرك الفرق ليلًا بين عيني القط وعيني الإنسان» (بورفا كاميكأجاما - Purvakamikagama ، مقتبس في دافيس، 1991، 30). ويكتسب الشخص الذي حصّل المعرفة الأكثر شمولًا التي يعلمها شيفا في نصوص أجاما، قدرة تحاكي قدرة القطط على رؤية الطبيعة الحقيقية للأشياء، حتى في عالم يسوده الظلام.

تعتبر الأفعال الهادفة، كالمعرفة، واحدة من القدرات الأساسية التي تمتلكها الروح الإنسانية. وكما هو حال المعرفة، فإن الأفعال تتجسد بأشكال مختلفة في العالم. وقد تكون جميع الأفعال ذات تأثير لغاية أو أخرى، لكنها بعضها قد يكون أكثر تفوقًا وسموًا من غيره. تستند بعض الأفعال إلى المعرفة الدنيوية المحدودة، وتوظف أدوات ذات فاعلية محدودة، كما تهدف إلى تحقيق نتائج محدودة في إطار الحياة اليومية. وفي المقابل فهناك أفعال قد تستند إلى معرفة الكون الأكثر شمولًا، وتوظف أساليب أكثر فعالية، وتهدف إلى تحقيق نتائج أسمى وأكبر: وهذه هي الأفعال التي يعتبرها الشيفيون أكثر تفوقًا. فعلى سبيل المثال، يعتمد الطبيب الممارس لطب أيورفيدا في محاولاته شفاء الصحة الجسدية لمريضه على مصادر المعرفة التجريبية المتعلقة بالكائن البشري، فيعالج المريض بوصفات غذائية ودوائية ذات تأثير علاجي. وقد يكون هذا النهج كافيًا تمامًا لعلاج بعض الأمراض، إلا أن بعض الأمراض الأخرى قد تتطلب تدخلًا أكثر تأثيرًا. فالمريض الذي يعاني من لدغة أفعى سامة يحتاج علاجًا أقوى مما يقدمه طبيب أيورفيدا. وفي هذه الحالة، يبحث المريض عن معالج متمرس في أسلوب

جارودا-مانترا (Garuda-Mantra)، وهي تعويذة خاصة فعالة تخلص الجسم من سم الأفعى بطريقة سحرية. أما علاج روح الإنسان التي تعاني من حالة العبودية، فيتطلب إجراءً أكثر فعالية مما ذكر. وفي هذه الحالة، تؤكد نصوص أجاما أن شعائر شيفا وحدها هي ما يمنح التأثير المحرر بصورة تامة.

وتستند شعائر شيفا على المعرفة الكونية الأكثر شمولًا، كما قام بتعليمها صاحب الذات العليا العالم بكل شيء، شيفا. توظف هذه الشعائر أدوات الفعل الأكثر نجاحًا وفعالية، وهي المانترا، أو التعاويذ. ونظرًا لتأثيرها فهي بلا شك ستؤدي إلى تحقيق نتائج فائقة. إلا أن مدرسة سايفا سيدانتا تقرّ بلا تردد بأن شعائر المجموعات الأخرى هي أيضًا نافعة.

أولئك الذين يتطهرون عبر شعائر فيدا المقدسة، كالتضحية في النار، والنذور كصيام الأسبوعين، يحققون السعادة في العوالم الثلاث. وأولئك الذين يقدمون مئة تضحية للإله إندرا، سيفوزون بمسكن النعيم مع إندرا. ماتانجاباراميسفارأجاما، Matangaparamesvaragama - اقتباس في دافيس 1991، 34.

إن السعادة والمسكن الأبدي في النعيم هي بالتأكيد أهداف منطقية جديرة بالتحقيق. إلا أنها بلا شك أدنى منزلة من مقياس شيفا للقيم.

أما المنزلة التي يحققها أولئك المخلصون لشيفا، حتى وإن مارسوا شعائر سايفا بغير صورتها الصحيحة، فلا يمكن لغير الشيفيين تحقيقها حتى ولو بذلوا ألف تضحية. ماتانجاباراميسفارأجاما، Matangaparamesvaragama - اقتباس في دافيس 1991، 34.

وخلافًا لشعائر فيدا المقدّسة وغيرها من الأنظمة الدينية، فإن شعائر شيفا قد تمنح من يمارسها التحرر النهائي من جميع أشكال العبودية الدنيوية (موكسا). حتى في هذا السياق، نجد أن بعض نصوص سايفا تستوعب ادعاءات مدارس الفكر الأخرى، التي تزعم أنها تتيح لممارسيها تحقيق حالة التحرر هذه. فهم يؤكدون أن هناك درجات مختلفة للتحرر، موكسا. وبحسب نص فيداجنانا (-Veda

jnana)، «هناك سبعة درجات للتحرر (موكسا)»، تتراوح بين أشكال التحرر الأدنى التي تترك الشخص خاضعًا إلى حد ما، وصولًا إلى أسماها وأعلاها منزلة، وهي منزلة دقيقة متعالية، يتم تحقيقها بشكل كامل، كما أنها مستقلة استقلالًا تامًا (سايفاباريباسامانجاري، Saivaparibhasamanjari - اقتباس في دافيس 1991، 34). وحدها الشعائر المستندة إلى مبادئ سايفا سيدانتا تقود إلى أسمى مراتب التحرر.

الخلاصة

كتب خبير الشؤون الهندية باول هاكر (Paul Hacker) عن «الشمولية» باعتبارها أحد نماذج الفكر الهندي المميزة (هالبفاس 1995، 12-10). وهو، مثل سوامي فيفي كاناندا، يجد أهمية كبرى لحس القبول والتسامح الذي عكسته التقاليد الهندوسية على مر التاريخ. كان ذلك بالنسبة لفيفي كاناندا يعني «تسامحاً عالمياً» تمارسه الهندوسية تجاه الأديان الأخرى. أتفق مع هذا الرأي حيث سعت المجموعات الدينية في الهند باستمرار إلى إيجاد سبل لاستيعاب ودمج ممارسات المجموعات الأخرى، حتى آلهتهم، وهو ما أدى بشكل عام إلى حالة نسبية من «التحرر من إصدار الأحكام» في كثير من مدارس الفكر والممارسات الهندوسية. الشمولية هي أحد موارد التسامح الهندوسي. لكنني في الوقت نفسه أتفق مع هاكر، واختلف مع فيفي كاناندا، بأن الشمولية ليست مرادفاً للتسامح غير المشروط. وقد أوردت هنا الحجة المتمثلة بأن النصوص الهندوسية من الحقبة الكلاسيكية وحقبة العصور الوسطى لا تعبر عن التسامح دون انتقاد للآخر.

قد نجد في أحد المعابد الهندوسية التي ترجع للعصور الوسطى صورة عديدة لمختلف الآلهة الذين يتواجدون في مجمعات المعابد الكبرى ويتوجه إليهم المؤمنون بالعبادة. إلا أن الموقع المتوسط في الحرم المقدّس لأي معبد من هذه المعابد مخصص لإله واحد فقط، باعتباره المتلقي الأساسي للعبادة. وكذلك فقد حاولت أن أوضح، من خلال استعراض مصدرين مهمين للخطاب الهندوسي، أن الشمولية لا تستثني التسلسل الهرمي. فالنصوص الهندوسية من الحقبة الكلاسيكية والعصور الوسطى تورد العديد من الخيارات الدينية ضمن مواقف معقدة، لكنها تستعرض رؤيتها بصورة مقياس لأشكال الممارسات الدينية. وتتيح هذه النظرة الهرمية منح الشرعية المشروطة على آراء دينية عديدة، لكنها تحتفظ بالشرعية العليا لوجهة نظر واحدة بعينها.

في خطابه الموجه لجمهور عالمي متعدد الأطياف خلال البرلمان العالمي للأديان لسنة 1893، استعرض فيفي كاناندا موقف الشمولية السخي الذي أوردته نصوص مثل بهاجافاد جيتا، لكنه تغاضى عن التقييم النقدي الذي عبّرت عنه هذه النصوص. وبموقفه هذا، فقد أرسى أسس التصور الهندوسي الحديث، الذي يعتبر أن الهندوسية تمارس قدرًا فريدًا من التسامح مقارنة بأديان العالم الأخرى. ولو أردنا تعديل خطاب سوامي فيفي كاناندا القائل بأن الهندوسية «تعتبر أن جميع الأديان على حق» بحيث ينسجم مع النصوص التاريخية مثل بهاجافاد جيتا وآراء سايفا سيدانتا التي استعرضناها هنا، فسيكون لا بد لنا من إضافة ملحق للتعديل. يقول كريشنا في نصوص بهاجافاد جيتا، وشيفا في نصوص أجاما، إن على الهندوسيين قبول الأديان كافة باعتبارها صحيحة وشرعية بالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بها ويمارسون شعائرها، لكنهم في الوقت نفسه يعتبرون تلك الرؤية الدينية الوحيدة الأكثر صحة ونجاحًا من غيرها.

المراجع

بياردو، مادلين (Biardeau, Madeleine 1994). الهندوسية: أنثروبولوجيا الحضارة. ترجمة ريتشارد نيس Richard Nice
الدراسات الفرنسية حول ثقافة ومجتمع جنوب آسيا. نيويورك: مطبوعات جامعة أكسفورد.

دافيس، ريتشارد إتش. 1991. الشعائر في عالم متذبذب: عبادة شيفا في الهند خلال العصور الوسطى.
برينستون، نيوجيرسي: مطبوعات جامعة نيوجيرسي.

إيتون، ريتشارد إم. (Eaton, Richard M. 2000). تدنيس المعابد والدول الهندية المسلمة. في ما وراء الترك والهندوس: تشكيل الهوية الهندية المسلمة في هند ما قبل الحداثة. تحرير ديفيد جيلمارتين (David Gilmartin) وبروس ب. لورنس (Bruce B. Lawrence)، جينزفيل: مطبوعات جامعة فلوريدا.

إمبري، أينسلي تي. (Embree, Ainslie T. 1993). المدن الفاضلة في خضم الصراع: الدين والقومية في الهند الحديثة. دراسات مقارنة في الدين والمجتمع. بيركلي: مطبوعات جامعة كاليفورنيا.

جويل، سيتا رام. 1993. المعابد الهندوسية: ماذا حدث لها. العدد الثاني: الدليل الإسلامي.
نيودلهي: صوت الهند.

----. 1990. دعوا الشهود الصامتين يتحدثون. في: المعابد الهندوسية: ماذا حدث لها (استطلاع أولي).
تحرير أرون شوري (Arun Shourie) وآخرون، 181-62. نيودلهي: صوت الهند.

هالبفاس، فيلهلم (Halbfass, Wilhelm 1995). فقه اللغة والمواجهة: بول

هاكر حول فيدانتا التقليدية والحديثة. ألباني: مطبوعات جامعة ولاية نيويورك.

هاين، نورفين. 1983. المعادلات الهندوسية لتحقيق التغيير. في: التقاليد في التواصل والتغيير: محاضر مختارة من المؤتمر الرابع عشر للاتحاد العالمي لتاريخ الأديان. تحرير بيتر سلاتر (Peter Slater) ودونالد ويبه (Donald Wie-be، 39-52). ووترلوو، أونتاريو: مطبوعات جامعة ويلفريد لوريبه.

إندين، رونالد ب. 2000. استجواب العصور الوسطى: النصوص وتاريخ الممارسات في جنوب آسيا.

نيويورك: مطبوعات جامعة أكسفورد.

ميللر، باربرا ستولر (Miller, Barbara Stoler 1995). يوجا: منهج الحرية. بيركلي: مطبوعات جامعة كاليفورنيا.

نهرو، جواهر لال. 1942. لمحات من تاريخ العالم. نيويورك: شركة جون داي.

أوليفيل. باتريك (Olivelle, Patric 2004). مدونة شرائع مانو. كلاسيكيات عالمية. أكسفورد: مطبوعات جامعة أكسفورد.

بانيكار، كيه. إن. 2002. أجندة من أجل العمل الثقافي، ومقالات أخرى. نيودلهي: ثلاث مقالات. برنتيس، كارن بيكيليس (Prentiss, Kar-en Pechilis 1999). تجسيد بهاكتي: نيويورك: مطبوعات جامعة أكسفورد.

رامانوجان، أيه. كيه. 1989. هل توجد طريقة تفكير هندية؟ مقالة غير رسمية. في: مجموعة مقالات أيه. كيه. رامانوجان. تحرير فيناي دارواد كر (Vinay Dharwadker، 34-51). نيودلهي: مطبوعات جامعة أكسفورد.

فان بويتنين، جيه. أيه. بي. 1981. البهاجافاداجيتا في الماهابهاراتا. شيكاجو: مطبوعات جامعة شيكاجو.

فيفي كاناندا، سوامي. 1893. استجابة للترحيب. خطابات سوامي فيفي كاناندا في شيكاجو. تم الاطلاع 29 مايو 2007 <http://www.caip.rut-gers.edu/~kanth/jwz/mbm/sv/address1. html>.

فون شتيتنكرون، هاينريش. 1995. التكوينات الدينية في الهند قبل المسلمين والمفهوم الحديث للهندوسية. في: تمثيل الهندوسية: إنشاء التقاليد الدينية والهوية القومية. تحرير فاسودا دالميا (Vasudha Dalmia) وهاينريش فون شتيتنكرون، 51-81. نيودلهي: منشورات سيج.

الكتّاب المساهمون

- إسماعيل أكار Ismail Acar حاصل على درجة الدكتوراة في الشريعة الإسلامية من جامعة 9 أيلول في تركيا عام 1999، وهو الآن أستاذ مساعد زائر بتخصص الديانات في كلية بارد Bard College. وقبل انضمامه إلى الكلية، كان باحثًا زائرًا في مجال العلاقات المسيحية الإسلامية في المدرسة اللوثرية للاهوت Lutheran School of Theology في شيكاغو وباحث إسلامي زائر في مركز دراسات الشرق الأقصى بجامعة كاليفورنيا لوس أنجلوس UCLA. يعمل حاليًا على مشروع بعنوان «الفترة الأولى من العلاقات بين المسيحيين والمسلمين من منظور تاريخي وعقائدي».

- آلان ج. آفري-بيك Alan J. Avery-Peck أستاذ للدراسات اليهودية ورئيس قسم الدراسات الدينية في كلية هولي كروس Holy Cross في ورشستر بولاية ماساشوسيتس، حيث يختص بالتاريخ والدين اليهودي في القرون الستة الأولى بعد الميلاد، ومن أحدث أعماله المسهمة في تأليف وتحرير موسوعة اليهودية The Encyclopaedia of Judaism (الطبعة الثانية في 4 مجلدات، بريل، 2005) والمشناة من منظور معاصر The Mishnah in Contemporary Perspective الجزء الثاني (بريل، 2006). كما أنه محرر نشرة بعنوان «مراجعة يهودية الأحبار» The Review of Rabbinic Judaism.

- روبرت بيرشمان Robert M. Berchman أستاذ في الفلسفة والدراسات الدينية في كلية داولينج Dowling College وزميل

في معهد الدراسات اللاهوتية المتقدمة بكلية بارد Bard College، نشر العديد من الكتب والمقالات في مجالات التاريخ والفلسفة وتاريخ الأديان، منها كتاب «فرفوريوس ضد المسيحيين» Porphyry against the Christians (دار بريل للنشر الأكاديمي، 2005). كما حرر قاموس المصطلحات الدينية والفلسفية في العصور القديمة المتأخرة (بريل، 2007) وشارك مع جون ف. فينامور في تحرير كتاب «إعادة فهم أفلاطون: تاريخ الأفلاطونية» Plato Redividus: A History of Platonism (يونيفرسيتي بريس أوف ذا ساوث، 2005)، وشارك مع جون ف. فينامور في تحرير كتاب الأنماط الميتافيزيقية في الأفلاطونية Meta-physical Patterns in Platonism (يونيفرسيتي بريس أوف ذا ساوث، 2007).

- بروس شيلتون Bruce Chilton أستاذ للديانات ضمن برنامج بيرنارد إدينجز بيل Bernard Iddings Bell وهو المدير التنفيذي لمعهد الدراسات اللاهوتية المتقدمة Institute of Advanced Theology وقسّ في كلية بارد. حصل على درجة الدكتوراة من جامعة كامبريدج Cambridge University، وهو قسّ مرسّم وخبير في العهد الجديد واليهودية المبكرة، وكتب العديد من المقالات البحثية والكتب.

- برادلي س. كلوف Bradley S. Clough يشغل مقعد عبد الهادي طاهر في دراسات الأديان المقارنة بالجامعة الأمريكية في القاهرة، وكان قبل ذلك مدرّسا في جامعة كولومبيا Columbia University وفي كلية سارة لورنس Sarah Laurence College وفي كلية بارد وفي برنامج كلية أنيتوش للدراسات البوذية Antioch College's Bud-

بالهند، كما يقوم بأبحاث حول dhist Studies Abroad Program تاريخ الفكر والممارسات البوذية في جنوب آسيا.

- فينسنت ج. كورنيل Vincent J. Cornell أستاذ للدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في برنامج آسا جريجز Asa Griggs بجامعة إيموري Emory University. عمل أستاذًا للتاريخ ومديرًا لمركز الملك فهد لدراسات الشرق الأوسط في جامعة أركنساس بين عامي 2000 و 2006، ودرّس في جامعة ديوك من 1991 إلى 2000. من ضمن أعماله المنشورة ثلاثون مقالًا ومجموعة من خمس مجلدات وثلاثة كتب، بينما تغطي اهتماماته كل ما يتعلق بالفكر الإسلامي من الصوفية إلى العقيدة والقانون الإسلامي. يعمل حاليًا في مشاريع حول الأخلاقيات الإسلامية والعقيدة الأخلاقية بالتعاون معه مؤسسة شالوم هارتمان في القدس Shalom Hartmann Institute ومعهد إلياس للأديان Elijah Interfaith Institute. وعلى مدى السنوات الخمسة الماضية، كان مشاركًا بارزًا في ندوات إقامة الجسور Building Bridges التي يقيمها غبطة كبير أساقفة كانتر بري.

- كيفن كوريجان Kevin Corrigan أستاذ الفنون الحرة في معهد الدراسات العليا للفنون الحرة في جامعة إيموري، ومن أحدث مؤلفاته كتاب «نظرية أفلوطين للمادة - الشر ومسألة المادة: أفلاطون، أرسطو والإسكندر الأفروديسي» lotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias (بيترز، 1996)، وكتاب «قراءة في أعمال أفلوطين: الدليل العملي إلى الأفلاطونية المحدثة» :Reading Plotinus

A Practical Guide to Neoplatonism (بوردو، 2004). كما ألف مع إلينا جلازوف كوريجان Elena Glazov-Corrigan كتاب «جدلية أفلاطون: الهيكل، الحجج والأساطير في ندوات النقاش» Plato's Dia-lectic at Play: Structure, Argument, and Myth in the Sym-posium (بين ستيت، 2004). كتب العديد من المقالات التي تتنوع من التاريخ إلى الفلسفة والدين من حقبة ما قبل سقراط، أفلاطون Plato وأرسطو Aristotle حتى البابوات في فكر العصور القديمة المتأخرة فكر العصور الوسطى، وصولاً إلى وايتهيد Whitehead وبيرجسون Bergson وليفيناس Levinas وديريدا Derrida في الفكر المعاصر.

- ريتشارد هـ. دايفيز Richard H. Davis أستاذ الدراسات الدينية والآسيوية في كلية بارد، ومؤلف كتاب «الطقوس في كون اهتزازي: عبادة شيفا في الهند خلال القرون الوسطى» Ritual in an Os-cillating Universe: Worshiping Siva in Medieval India (برينستون، 1991) و «حياة في الصورة الهندية» Lives of Indian Images (برينستون، 1997). حصل على جائزة أ. ك. كومارسوامي A. K. Coomaraswamy من جمعية الدراسات الآسيوية عام 1999، وحرر كتابين هما «صور ومعجزات وسلطة في الأديان الآسيوية» (Im-ages, Miracles, and Authority in Asian Religious Tradi-tions 1998)، و»تصوّر الأمة: أيقونات من الهند المعاصرة» Pictur-(ing the Nation: Iconographies of)Modern India 2006. يعمل حالياً على إنجاز ترجمة طقوس سنسكريتية تعود إلى القرن الثاني عشر بعنوان Mahotsavavidhi of Aghorasiva، ومن المقرر أن يبدأ العمل في مجال التاريخ الثقافي المبكر للهند.

- كارولين ديوالد Carolyn Dewald درّست لسنوات عديدة في جامعة سذرن كاليفورنيا University of Southern California وهي الآن أستاذة في التاريخ والكلاسيكيات في كلية بارد. كتبت بشكل موسع عن هيرودوت Herodotus، بما في ذلك المقدمة والملاحظات لترجمة أكسفورد للكلاسيكيات العالمية (Oxford World's Classics 1998) وهي المحررة المشاركة مع جون مارينكولا لكتاب (Cam-bridge Companion to Herodotus 2006). ألفت كتاب «رواية ثوسيديد للحرب: دراسة هيكلية» Thucydides' War Narrative: A Structural Study عام 2006 وتشارك حاليًا مع روزاريا مونسون Rosaria Munson في تحرير مقال حول هيرودت الأول لسلسلة كامبريدج للكلاسيكيات الإغريقية واللاتينية Cambridge Greek and Latin Classics.

- ويليام سكوت جرين William Scott Green يدرس الديانات في جامعة ميامي University of Miami وهو أيضا النائب الأول لرئيس الجامعة وعميد كلية التربية وزميل أول لمركز ميلر للدراسات اليهودية المعاصرة Miller Center for Contemporary Judaic Studies. كتب بشكل موسّع حول اليهودية القديمة والتعليم العالي، وشارك مؤخرًا مع جاكوب نويسنر و بروس شيلتون في تحرير كتاب «المعرفة التاريخية للعصور الإنجيلية القديمة» (Historical Knowledge in Biblical Antiquity 2006).

- داني يورجنسن Danny I. Jorgensen هو أستاذ للدراسات الدينية في جامعة ساوث فلوريدا University of South Florida، ركّزت أبحاثه خلال الثلاثين عامًا الماضية، التي أجرى معظمها بالملاحظة والمشاركة، على علم الاجتماع في الأديان الجديدة بالولايات المتحدة الامريكية. تضمن ذلك نشر مقالات عديدة حول طائفة المورمون والوثنية الجديدة والشعوذة وعن التبصر والتنجيم والعلمانية وعن طائفة الآميش في أوزارك.

- إبراهيم كالين Ibrahim Kalin أستاذ مساعد في مركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج واشنطن Georgetown University. نشر مؤلفات حول الفلسفة الإسلامية والعلاقات بين الإسلام والغرب والعالم الإسلامي المعاصر، وهو مؤلف كتاب «المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة: الملا صدرا في الوجود والفكر والحدس» Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on the Unification of the Intellect and the Intelligible (مطبعة جامعة أكسفورد)

- باروخ ليفاين Baruch A. Levine أستاذ فخري للدراسات الإنجيلية ودراسات الشرق الأقصى القديم في جامعة نيويورك. درّس سابقًا في جامعة برانديس Brandeis University وهو حبر يهودي ومؤلف «تعليق التوراة على سفر اللاويين» (JPS Torah Commentary on Leviticus 1989) و تعليق الإنجيل على سفر العدد Anchor Bible Commentary on Numbers من مجلدين (1993 و 2000) إلى جانب العديد من المؤلفات عن السامية القديمة وتاريخها وأديانها، بعضها باللغة العبرية.

- جاكوب نويسنر Jacob Neusner أستاذ متميز في التاريخ واللاهوت اليهودي وزميل لمعهد الدراسات اللاهوتية المتقدمة في كلية بارد في أنانديل أون هدسون في نيويورك. حصل على درجة الدكتوراة في الدين من جامعة كولومبيا، وهو مؤلف ومحرر لمئات المؤلفات حول الدين ومواضيع أخرى، كما أنه الباحث الوحيد الذي عمل في كل من الوقف الوطني للدراسات الإنسانية والوقف الوطني للفنون. حصل على العديد من الدرجات الفخرية والجوائز والميداليات والالقاب الأكاديمية، وهو مقيم في راينبيك نيويورك.

- ويليام رايزر William Reiser أستاذ في قسم الدراسات الدينية بكلّيّة هولي كروس، حيث يدرس علم اللاهوت منذ عام 1978. تخرج من كلية ويستون جيسوت لدراسات اللاهوت Weston Jesuit School of Theology وجامعة فاندربيلت، Vanderbilt University ونشر مؤلفات في مجالات علم اللاهوت المنهجي والروحانيات المسيحية.

- كريستين شيبل Kristin Scheible أستاذة مساعدة للأديان في كلية بارد التي درّست فيها على مدى الأعوام الأربعة الماضية. كانت سابقًا محاضرة في جامعة براون Brown University وزميل تدريس في جامعة هارفارد Harvard University . حصلت على شهادة الدكتوراة من جامعة هارفارد عام 2006 وقدمت رسالة حول سلطة التحول الأخلاقي في Pali Mahavamsa، أحد أهم المصادر التاريخية للبوذية.